الطبعة الثانية

د. وجيه قانصو

النص الديني في الإسلام

من التفسير إلى التلقي



النص الديني في الإسلام

د. وجيه قانصو

النص الديني في الإسلام
من التفسير إلى التلقي

دار الفارابي

الكتاب: النص الديني في الإسلام
المؤلف: د. وجيه قانصو
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)
ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 2130 1107

www.dar-alfarabi.com
e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني 2011
الطبعة الثانيـة: كانون الثاني 2017

ISBN: 978-9953-71-635-0

مقدمة

يجعل البحثُ في النص الديني، الفصلَ بين الذات الباحثة وموضوع البحث أمراً صعباً أو بحكم المستحيل. فالنصُ الدينيُ عالمٌ يحيط بك من كل جانب، وفي داخلِهِ شيءٌ يريدُ الوصولَ إليك أينما كنتَ وحينما كنت، ويدعوكَ للإنصات له، والخضوعَ لكينونَتِهِ المُلَغَّزَةِ التي لا تنضَب. ما يدفع الذاتَ، في سعيها لإيجاد حيِّزِها الوُجوديِ المتحررِ من إكراهات المعنى التي يمليها النصُ عليه أو تُملى بإسمه، لا إلى الهروب منه، بل للدخول فيه من جديد، والتحرك في أرجائه، لغرض بناء شروط اتصال جديدة معه، تدشِّنُ فضاءاتٍ معنى غيرَ مسبوقة، وتفتتحُ عوالمَ جديدةً تسهمُ جميعُها في اكتشاف الذات لذاتها وإعادة بنائها. فقراءةُ النص الديني ليس نشاطاً علمياً فحسب، بل هي أيضاً تجربة اختبار ذاتية، وفعل إضاءةٍ لزوايا الذات المُعتِّمة، يكون فيها أيُّ تغيير أو تعديل أو تجديد في بنية التصورات التي نحملها عن النص، تغييراً لواقع الذات وحياتها، يشعر معه المرء أنه مشروع شخص آخر ويفهم نفسه بطريقة مختلفة.

ولا يمكننا هنا بل ولا ينبغي، التنكر للفاصل والمفارقة، بين وجهة وتوقعات البحث السابقة عليه، وبين وجهة العلاقة بالنص والتصورات الجديدة التي تولدت في نهاية البحث. فبدلاً من الحصول على أجوبة واضحة لأسئلة محددة، إذا بك تنتهي بإعادة صياغة الأسئلة السابقة وتضيف إليها أسئلة جديدة، ولكن هذه المرة على أرضية جديدة، وداخل دائرة علاقة مختلفة مع النص. وبعد أن كان الهاجس الأول للبحث هو إثبات قصور آليات التفسير والفهم المتبعتين في استجلاء معاني النص، وعجزها عن إشباع فضول قارئ النص وتسكين قلقه، إذا بك تسأل في خضم البحث: عن أي نص نتكلم؟ وما هو هذا الآتي من الزمن البعيد؟ وكيف تشكل وكيف وصلنا؟ وكيف نتلقاه في زماننا وتحصل عملية قراءته أو فهمه في الزمن الحاضر؟. أي يتحول السؤال

من التدقيق حول ما قيل في النص إلى المواجهة المباشرة مع النص والتساؤل عن حقيقته والعلاقة التي تربطك به أو تربطه بك.

بيد أن محاولتك اجتراح فضاء حر لتفكيرك حول النص، يعترضها إحاطة محكمة من التراث التفسيري مؤطر تأطيراً مذهبياً خاصاً، ينزع إلى تقديم أجوبة واثقة ومفصَّلة، عن كل تساؤل مطروح أو محتمل، مُدعَّمة باستدلالاتٍ عقلية وحججٍ تاريخية واستنباطات دينية. وهي أجوبةٌ تشكل بمجموعها مُوجِّهات معيارية ومبادئ تحدد صلاحية وصحة تداول النص الديني والنظر فيه والتفكر في دلالاته. ما يعني أن تلقي النص الديني خاضع داخل منظومة الوعي الديني لنظم علاقات وأطر وعي، تشكل بمجموعها لازمة لحقيقة النص ومُسبقة ضرورية في كل فعل اقتراب منه، يحمل بعضها صفة العقيدة الدينية التي تشرط الإنتساب إلى الإسلام، ويحمل البعض الآخر أحكاماً سلوكية تحدد شروط الاستقامة والنجاة.

التحصين المبرم لمقولات الفهم والتفكير في النص، أدى إلى نقلها من صفة الإجراء التدبيري والرعاية السياسية والتوافق الجماعي حول ترتيب خاص في تدوين النص الديني وجمعه وتصنيفه، ومن تشكيلات دلالية مقترحة وآليات استنباط مبتكرة، إلى بديهة من بديهيات النص الديني نفسه، وسبيلا حصرياً للدخول في معانيه والكشف عن مقاصده وأحكامه. لتكون هذه النظم والأطر حاضرة في كل عملية احتكاك بالنص أو فعل استكشاف له، فتضبط الإيقاع الدلالي للنص وتحصر محتملات معانيه في وجهة محددة، وتفرض على القارئ أو المفسِّر خياراته وأدوات كشفه. إنها بناءات لا تكتفي بوضع شروط مانعة من سوء استعمال النص الديني، بل تفرض قارئاً ضمنياً ذا رؤى ومعتقدات ومُحبِّذات خاصة، وقراءة ضمنية ذات منهجية مُقرَّرة ومبادئ فهم صارمة، ومعنى ضمنياً للنص ينقل حقائقه وطبيعته ودلالاته، لا يملك المُفسِّر إلاَّ تكراره أو شرحه أو التعليق على هامشه، مع استمرار مركزية ذلك المعنى داخل كل مصنفات التفسير.

نحن إذاً، أمام نص ديني لا يأتينا وحيداً، ولسنا أحراراً في تلقيه كيفما نشاء، وليس -أي النص- حراً في إفاضة معانيه علينا، بل يأتينا داخل: فضاء وعي ورؤى كونية وشبكة بديهيات معرفية تشرط التفكير في النص وتوليد المعنى منه، وآداب وقواعد سلوك تشرط تداوله، ونظرة خاصة إلى التاريخ التأسيسي للإسلام (زمن النبي

والخلفاء الراشدون على وجه الخصوص)، ونظام علاقة خاص بين النص وشبكة المفسرين الذين تلقوه وتصدوا لفهمه. ما يعني أننا أمام فلسفة نص ديني، تقوم على معايير أخلاقية وأطر نظرية ومرتكزات معرفية، تجعل الشروع في قراءة النص وفهمه، دخولاً في عوالم المعنى والحقيقة والوجود والحياة، التي، وبقَدَرِ ما تدعونا إلى التعرف إليها والإنصات لها، فإنها تستثير فينا، بحكم السمة الإكراهية والممارسة الإقصائية في أكثر تعاليمها، الرغبة في تعرية بداهاتها والكشف عن قِصر مداها، تمهيداً لبناء تجربة اتصال وتحاور جديدين مع النص الديني، لا تهدف فقط إلى استعادة عناصر تلقٍ كانت مُغيَّبة في فهمه، واستحضار محتملات دلالية كانت مستبعدة، بل تهدف أيضاً إلى اكتشاف (أو خلق) عوالم جديدة من داخل النص، الذي هو أيضاً اكتشاف وخلق جديد للذات القارئة.

من هنا فإن بحثنا سيتركز على إعادة بناء مشهد تكوين النص وإعادة صياغة سيناريو فهمه وتأويله، لا لغرض القطيعة مع مقولات منظومة التفسير القائمة، بل لغرض إعادة الاعتبار لأصالة الحاضر في بناء تجربة فهم جديدة للنص، تستجيب لإلحاحات وشروط الإنوجاد فيه، وتراعي المقتضيات المنطقية والموضوعية لتلقي النص الديني فيه. وهذا لا يكون إلا بالانطلاق من إعادة تركيب للذاكرة المعرفية والدينية في مجرى وعينا وفكرنا الراهنين، من خلال استحضار رصيد الخبرات التاريخية في فهم النص الديني وتفسيره، بالاستفادة من منجزاتها حيناً، وتفحص كلياتها وبناءاتها والتدقيق في صلاحيتها التاريخية حيناً آخر، ليتسنى لنا إيجاد حيز تأويلي راهن قادر على التعامل مع مفارقة الالتقاء الجدلية بين أفق النص الديني القادم من زمن بعيد وأفق الحاضر الذي لا يملك المُفسِّر أو المؤوِّل إلا الإنتماء إليه.

ولما كان بحثنا يتمحور حول النص الديني في الإسلام، فإن هنالك ثلاث محاور تفرض نفسها في تقسيم البحث، أولها يتعلق بتشكل النص الديني في فترة صدوره الأولى وفترة تدوينه وجمعه وتصنيفه، وثانيها استعادة السؤال الأول حول حقيقة النص الديني وطبيعته وبنيته الداخلية وخاصية اللغة الخاصة التي استند إليها في بناء عباراته وشبك جمله ومقاطعه، وثالثها: فحص آليات القراءة وتقنيات فهم النص المُتَّبعتين والنظر في إمكانية بناء مجال تأويلي راهن.

البحث في هذه المحاور يهدف إلى معالجة جملة إشكالات تعاني منها

ممارسات فهم النص الديني وتأويله، وهي إشكالات لا تتخذ طابعاً فنياً أو تقنياً بحتاً، بل تحيل بشكل مباشر إلى نظام العلاقة مع الله، ورؤية التاريخ، والوعي بالذات والنظرة إلى العالم والآخر. أي هي إشكالات تطال فلسفة النص الديني، لا بمعنى ما يوفره النص من رؤى كلية حول الوجود والعالم، بل بمعنى الرؤى والكليات والعلاقات التي تم نسجها حوله، بطريق الاستنباط النقلي والاستدلال العقلي، والتي تحكم نظرتنا إلى النص وتُنظِّمُ علاقتنا به وتراقب أي نشاط معرفي داخله. هذه الإشكالات سنذكرها تباعاً.

1. منظومة النص الديني

ترسخ في الإسلام ما يمكن تسميته بالمنظومة النصية الدينية، التي لا تقتصر على النص القرآني بل تشمل ما دُوِّنَ عن النبي من قول وفعل وما "أجمع" عليه المسملون من فعل ورأي وإجراء. فلم يعد النص الديني بذلك مرجعاً موحداً في كتاب جامع ذي بنية منسجمة وإيقاع متناغم، بل أصبح عبارة عن منظومة نصية، تضم في داخلها، سلسلة وثائق ومصنفات ومرجعيات متفرقة ومتباعدة، من قرآن وسنة وإجماع، تم تدوينها في أزمنة مختلفة، وتختلف فيما بينها في الهيئة والصياغة والمضامين والوظيفة والدلالة، ويختلف تعيين مصنفاتها المعتمدة (ما عدا القرآن) باختلاف المذاهب الإسلامية، حيث تتناقض النصوص فيما بينها، في المغزى والدلالة، داخل مصنفات مذهب معين، وتتناقض أيضاً مع النصوص داخل مصنفات مذهب آخر. الأمر الذي فرض على علماء الإسلام، بناء منظومات فكر واستدلال لغرض توحيد وجهة المنظومة النصية وتحقيق التكامل بين محاورها المتعددة، من خلال إيجاد شبكة اتصال بين نصوص هذه المرجعيات، وتنسيق إيقاعها وتحقيق التناغم بين مؤدياتها ومعانيها. ليتم بذلك الانتقال بالنص من حضوره العفوي والمشتت إلى حضوره المعقلن والمُنظَّم والمُراقب، الذي لا يكتفي بحل التعارضات والإرباكات الحاصلة داخل النص، بل يضفي على معاني النص تماسكاً منطقياً وقوة حضور وحجة عقليتين.

النظر في النص الديني، يستدعي استحضار ملابسات تشكل الوثائق الدينية كافة، وملاحظة وظيفتها وموقعها داخل منظومة الدلالة الدينية، والتعرف إلى الروابط البنيوية والتراتبية التي تجمع هذه الوثائق، والكشف عن حركة المعنى الديني المستنبط منها.

2. تشكل الوثائق الدينية وطمس جانبها التاريخي

الاحتفاء الفائق بالنص الديني، القرآني على وجه الخصوص، في فترة لاحقة على تدوينه، وإعلاء شكله وترتيبه وألفاظه، أغلق بنحو واع ومُدبَّر مجال البحث العلمي حول ظروف وسياقات تكوين النص، وعزل النص، بطريقة مبرمجة ومسندة فكرياً وفقهياً، عن ملابسات تدوينه التاريخية والإجراءات السياسية والضغوط الاجتماعية التي أوصلته إلى صيغته وشكله المعهودين. ورغم أن النصوص الدينية، من قرآن وسنة، قد وصلتنا عبر وسائط بشرية وبجملة إجراءات فنية وترتيبات سياسية وضغوط تضامنية، إلا أن المسلمين راحوا يخلطون كلياً بين النصوص الدائرة بين أيديهم من جهة وبين هيئة صدورها الأول من جهة أخرى، ويطمسون الطابع التاريخي لتشكل هذه النصوص، سواء أكان في لحظة صدورها الأول أو فترات تدوينها وتجميعها وتصنيفها وتبويبها.

أخذ المسلمون يشحنون النصوص الدينية بالقداسة بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، ويُغلِّفُونها بسواتر سميكة من الدعم الفكري والإسناد الاستدلالي، حتى يمكن إهمال الجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي ترسخت فيها وعبرها هذه النصوص "الإلهية" أو "المعصومة". فصار الوعي الديني، وفق عملية تاريخية بطيئة من الانتقاءات والحذف، يتداول هذه النصوص كوثائق مطابقة لقول الله وقول الرسول، بعد أن تم فصلها عن سياقات تشكلها التاريخية والتحولات التي خضعت لها، سواء أكان ذلك في مرحلة صدورها الأولى كوحي تلقاه النبي وتفاعل معه ثم بلَّغه إلى الناس، أو في مراحل تدوينها وجمعها وتصنيفها التي تحققت داخل توجهات ثقافية وترتيبات سياسية وعبر تفاعلات وعلاقات تضامنية وبمشاركة فاعليات اجتماعية.

من هنا فإن بداية التعرف إلى النص، تكون بملاحقة مراحل صدور وتحولات النص الديني زمن النبي، منذ لحظة صدور الوحي، وصور تلقي النبي لهذا الوحي، والمؤثرات الاجتماعية والثقافية التي كانت حاضرة في مساره وفترات تلقيه وتبليغه خلال ثلاث وعشرين سنة، التي هي فترة الدعوة الدينية. والتعرف هنا، لا يتخذ منحى سرديا لأحداث وحي متعاقبة، بل يتطلب التعرف إلى طبيعة الوحي نفسه،

واستحضار مختلف عناصره ومكوناته الحاضرة والفاعلة في صدوره وتحققه وتلقيه وتبليغه، التي لا تقتصر على مصدر الوحي ووسطائه في إيصال الوحي وتبليغه، بل تشمل أيضاً الوعاء التاريخي والثقافي الذي ظهر فيه الوحي، والفاعليات الاجتماعية والسياقات التاريخية التي لم تكن مجرد "مناسبة" أو "أسباب" عرضية لمسار الوحي، بل تدخل، كما يقول العلامة الطباطبائي، في أصل تكوين النص و "صياغته"، بحيث لو اجتمعت الأيات منفصلة عن مواردها الخارجية "صارت غيرها"[1].

ويتطلب ذلك أيضاً متابعة تشكل النص النبوي، على مستوى تناقله الشفاهي وتدوينه وصيروته مجموعاً ضمن مصنفات مغلقة تتنافس فيما بينها على السيادة الدينية، مع استحضار عناصر الضغط السياسي والايديولوجي في مراحل تناقل الرواية وتدوينها وتصنيفها، بالإضافة إلى ممارسات التقديس والتعالي بالمصنفات المعتمدة لدى المذاهب، التي كانت لغرض إخفاء جانب التشكل التاريخي للمصنفات الحديثية، وإغلاق البحث في صحتها ومنع التساؤل حول صلاحيتها في توليد المعنى الديني، وطمس أثر الفاعليات والترتيبات البشرية غير المعصومة في وصول المصنفات إلينا، ليتم آخر المطاف المطابقة بين النص النبوي المتداول وبين ما قاله الله أو قاله النبي.

3. خصوصية التعبير الديني ومحدودية اللغة

وكما أن النص الديني قد جاءنا منسلخا ومنفصلاً عن سياق تشكله وظرف تدوينه، فقد تم أيضاً اختزال تعقيده اللغوي والأدبي والدلالي، ولا سيما النص القرآني، إلى نوع من البلاغة الإعجازية المُوجَّهة لإغناء المعنى الحرفي والإبهار به. فتم تسطيح الخطاب الديني المنفتح على التعدد، واختزاله إلى مستوى الحرفية الظاهرية أو المفهومية الأحادية الجانب. الأمر الذي أدى بنظر الجابري إلى أن يرهن "الفقهاءُ التشريعَ بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهي علاقة محدودة مهما يكن من اتساع في لسان العرب. ذلك أن استثمار النص انطلاقاً من اللفظ وطرق دلالته على المعنى، كان لا بد أن ينتهي إلى استنفاد جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة وهي

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين، قم، ج. 18، ص. 188.

إمكانيات محدودة بحكم أن اللغة المعتمدة هي لغة العرب المحدودة قبل وقوع الاختلاط"[2].

ورغم أن القرآن لم يخرج في تقنيات استعماله للكلمات، عن قواعد اللغة نفسها، ولم يُحدث قطيعة مع سائر استعمالاتها. بل وصف نفسه "قرآناً عربياً"، ولم يحتج كل من سمعه في مكة إلى شرح أو توضيح. إلا أنه في الوقت نفسه، لم يستطع العرب تصنيف نوعه وطبيعته، فلا هو شعر ولا سحر ولا كهانة ولا نثر ولا خطابة. ما يعني أن تعالي النص القرآني وخصوصيته ليست فقط في المعنى المستقى منه أو في الصور البيانية التي جهد العرب في وضع قوانينها واكتشاف محتملاتها في النص القرآني، بل هي أيضاً في نظام لغته الخاصة الذي يتحكم في إنتاج النص القرآني نفسه ويحدد الطريقة التي يوصل الله بها معناه ومقصده.

هذه الحقيقة لم يغفلها علماء القرآن، بل بذلوا جهداً في وضع القواعد التي تجعل كلاماً يتميز من كلام آخر، ووضع معايير ومناهج للتمييز بين كلام الله وكلام البشر. فبنى الباقلاني معياراً في البلاغة والفصاحة للتفاضل بين كلام وكلام، وأطلق عبد القاهر الجرجاني فكرة النظم، التي تسمح له التعرف إلى لغة آخرى للنص وراء القواعد اللغوية المتواضع عليها في إنتاج الكلام.

إلا أنه، وعلى الرغم من مسعى علماء القرآن في فهم سر الإعجاز القرآني والتعرف إلى تقنيات الإدهاش في صوره البيانية، فإن مقاربات الكشف عن ذلك، وأهمها مقاربتي الباقلاني والجرجاني، كانت بقياس النص القرآني على مثال سابق عليه، وهو النص الأدبي الشعري بالتحديد. فكان العمل منصباً على الكشف عن مبادئ النظم القرآني من خارج النص وليس من داخله، من خلال الرجوع إلى الاستعمالات الشعرية والأدبية للعرب التي كانت مستقرة ومتداولة قبل نزول القرآن، فتم بالتالي بناء الإعجاز القرآني على شرط اللغة المتداولة والاعتيادية، من خلال اعتماد قواعد ومبادئ استعمال وتركيب مُنجزة وسابقة على القرآن في تشخيص

---

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص.105-106.

إعجازه، ليتخذ بذلك أي استعمال بلاغي وممارسة نظمية في القرآن مشروعيتهما من استعمال بياني مماثل للعرب سابق عليه(3).

المفارقة الغريبة هنا، هي أن التعرف إلى نظام إنتاج الخطاب في القرآن ونظام الدلالة فيه، قد تم بالرجوع إلى قول الأعرابي، من نثر أو شِعر، لتقاس عليهما تراكيب الكلام ودلالات المعاني(4). الأمر الذي خلق خللا في التوازن: بين مسلك تقديس القرآن كنص متعال ولابشري، وبين الرجوع إلى معايير لغوية اعتيادية في فهم طبيعته وتركيبه. وهذا بذاته أحد الالتباسات في فهم النص الديني وتصوير طبيعته. فطالما أن مرجعية الاستعمال تقوم على نظام سابق، فإن الإعجاز يكون ممتنعا، لأن مشروعية كل آية يحددها استعمال بشري سابق لها، ويكون الإتيان بتركيب مثله بالتالي ممكناً.

في حين أننا إذا اعتبرنا الإعجاز مستنداً إلى نظام ذاتي خاص بالنص الديني، فإن إمكانية إتيان العرب، في صدور نص الوحي، بمثله تكون ممتنعة، لغياب قواعد النظم الخاصة بالقرآن لديهم، أو غياب إجراءات اللغة الثانوية ومبادئها الخاصة الكامنة فيه، التي لا تقتصر على ضم الكلمات إلى بعضها بطريقة مخصوصة، بل تشبك العبارات بعضها ببعض، تجعل للآية والسورة هوية لغوية خاصة، وللنص القرآني شخصية كلامية ذات إيقاع خاص. وهذا ما كان غائبا في كل مباحث اللغة والدراسات القرآنية، حيث اقتصر البحث في النظم القرآني على قواعد بيانية مقررة سابقاً في طريقة ضم الكلمات بعضها إلى بعض بطريقة مخصوصة، من دون العناية

---

(3) يقول الباقلاني في إعجاز القرآن: "ثم أعلمهم عجزهم عن الإتيان بالقرآن، والقدر الذي يتناهى إليه قدرهم، هو ما لم يخرج عن لغتهم، ولم يشذ من جميع كلامهم، بل قد عرض في خطابهم ووجدوا أن هذا إنما تعذر عليهم مع التحدي والتقريع الشديد، والحاجة الماسة إليه، مع علمهم بطريق وضع النظم والنثروتكامل أحوالهم فيه، دلالة على أنه اختص به، ليكون دلالة على النبوة، ومعجزة على الرسالة". وفي كلام الباقلاني ما يشير إلى أن مرجعية التعرف إلى إعجاز القرآن هو كلام العرب، وليس نظمه الداخلي. فالإعجاز لا يعود إلى طبيعة لغة القرآن بل إلى كماله البياني بالقياس إلى الكلام الذي قيل قبله. راجع: الباقلاني، إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، ص. 73.

(4) الجابري، تكوين العقل العربي، المركز العربي الثقافي، بيروت، ص. 75-93 .

بالنص القرآني، كوحدة كلامية أو بنية نصية ذات إيقاع وشبكة إحالات ومنطق توزيع ونظام دلالة شامل، تكشف جميعها عن جِدة القرآن ولغته الخاصة.

ولعل إبقاء البحث القرآني داخل فضاءات اللغة العربية، والاستناد، في التعرف إلى قواعد نظمه وبنيته الدلالية، إلى مبادئ وقواعد لغوية مُنجزة ومتداولة ومألوفة عند العرب قبل نزول القرآن، ألجأ الفقهاء إلى القول بأن الكلام الصادر عن الله والواصل إلينا، يندرج ضمن كلام العقلاء (من البشر) حين يُعبِّرُون عن أنفسهم ويُبلِّغُون مرادهم إلى الآخرين. أي إن القول بأن مبادئ النظم وقواعد المعنى في القرآن هي قواعد ومبادئ ناشئة من مواضعة عقلاء العرب عليها قبل الوحي، يستلزم القول بأن الاستناد إلى تلك المبادئ والقواعد في التعبير الكلامي عن المراد، لا بد أن يندرج ضمن طريقة تعبير العقلاء عن مرادهم ومقاصدهم. فالله، في مقام كلامه وتبليغه لمراده، هو أحد العقلاء، بل هو بتعبير الفقهاء "سيد العقلاء"[5]. وتكون الوسيلة الوحيدة التي يُوصل الله بها مُراده ومقصده إلينا، هي أن يتكلم ويفكر كبشر مثلنا، وبالتالي يكون المرجعُ في فهم مراده هو مواضعتنا وقواعدنا في نظم الكلام وليس أي شيء آخر. ما يعني أن تفسير كلام الله يتم وفق ما نفهمه من العاقلِ (العربي) حين يوجه كلامه إلينا ويُبلِّغَنا مقاصِدَهُ. وهو ما أدَّى لاحقا إلى إلغاء خصوصية اللغة الدينية وصرف النظر عن منطق إنتاجها للخطاب الديني وتغييب أي تصور عن وجود لغة مفارِقة أو متعالية تقف وراء لغة الوضع والتداول العربيين.

البناء على "عُقلائِية" النص في تصور طبيعته وفهم معناه، غَفِلَ عن حقيقة أن الاختلاف في الطبيعة بين المتكلم والمستمع يستدعي أيضاً الاختلاف في طبيعة التخاطب وطبيعة الخطاب نفسه. فلا الله تكلم مباشرة إلى الناس، بل كان عبر وسيطين رئيسيين، أولهما جبريل وثانيهما النبي، ولا النبي تلقى الوحي بطريقة التحاور المتعارف عليها بين البشر، بل كانت تعتريه أثناء الوحي إرتعاشات قوية وحالات إعياء شديدة تصل به إلى حد الإغماء. ما يعني أن حصول الوحي سواء أكان في صدوره من مصدره الأزلي أو توسيطه عبر جبريل أو تلقيه من محمد، لم يكن وفق قواعد التواصل الاعتيادية بين عاقلين، ويعني أيضاً أن الذي نَزَل شيء آخر، لم تكن اللغة

---

(5) الشيخ محمد إسحاق الفياض، المباحث الأصولية، مطبعة شريعت، قم، ص. 163-164.

العربية إلا قناة عبوره ووسيلة إيصاله للناس من دون أن تكون قادرة على اختزان كامل مدلولاته والكشف وحدها عن مكنوناته العميقة، والتي لا يمكن التعرف إليها إلا من خلال الاستعانة بسيمياء أو فقه اللغة الدينية، وهو علم لم تتم بلورته بشكل كافٍ حتى الآن.

ولعل هذا من أهم نقاط الخلل في التفسير التقليدي، الذي اكتفى بمبادئ اللغة العربية مرجعاً ومحدداً لمعنى اللفظ القرآني. مع العلم بأن وصف القرآن نفسه بأنه "قرآنا عجبا"، وتحدي المعاصرين له بأن يأتوا "بسورة من مثله"، وأنهم لن يستطيعوا أن يفعلوا ذلك، يدل على أن القرآن أحدث نظام تعبير خاص به، ونظماً داخلياً وقواعد ارتباط ضمنية. أي أحدث لغة خاصة به، لا تلغي لغة القوم، بل تنشئ شيفرتها الخاصة ونظام تركيبها الذاتي، التي تمكن المفسر بعد التعرف إليها من الكشف عن مراتب معانٍ عليا في النص. فلا يمكن اختزال اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات، ولا يمكن تفكيك شيفرة تلك اللغة، بالاعتماد الحصري على علم النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعاني كما فعل الأصوليون. فطريق التعرف إلى النص الديني وفهمه لا تختزل، بحسب غيرهارد، إلى "مجموعة قواعد"(6). كما أن حيازة جميع المعلومات اللغوية والتاريخية حول النص الديني، على ما يقول شلايرماخر، لا يكفيان على الإطلاق لفهمه، إذ ما تزال تنقصنا، رغم توفر هذه المعلومات، الرؤى العميقة لذلك(7)،

هذا يعني أن الاختلاف بين كلام الله وكلام البشر ليس اختلافا في الدرجة كما حاول الباقلاني تثبيته، حين اعتبر الإعجاز منتهى الكمال في استعمال قواعد ومبادئ البلاغة العربية، بل هو اختلاف في النوع. فنحن لا نتكلم عن كلام في منتهى الكمال مقارنة مع كلام من نفس الطبيعة والنوع، بل عن كلام من طبيعة مختلفة ونوع آخر لا يمكن للبشر أن يأتوا بمثله حينها لعدم توفر قواعد ومبادئ النظم ولغة التأليف الخاصتين بالقرآن. فالوصول إلى المقصد الإلهي في النص الديني، لا يقتصر على الإلمام بقواعد الكلام العربي والاطلاع على وجوه بيانه وغرائب تعابيره، بل بالتعرف

---

(6) Anthony Thiselton, The two Horizons. Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1980, pp. 3-25.

(7) Word of God and Hermeneutics, Collins, London, pp. 305-32. Gerhard Ebeling,

إلى طبيعة اللغة الدينية نفسها، وعلى لغة القرآن الخاصة والتموضع داخل نظام إحالاته وعلاقاته الخاصة. وهي لغة لا تكتفي بتوفير عدة اشتغال في معرفة المعنى والقصد من لفظ النص، بل تشكل بحد ذاتها رؤية ونمط تفكير تتناغم مع منطق القرآن في إبداع المعاني وربط الصور بعضها ببعض.

4. فهم عملية الفهم واستعادة عناصرها المغيبة

كان في انهماك علم التفسير التقليدي وضع القواعد "الصحيحة" لفهم النص والكشف عن معناه، تجاهل واضح لعملية الفهم والقراءة، وميل إلى التقليل من أهميتها في تحصيل معنى النص، وغياب وتغييب للعديد من عناصرها في مبادئ التفسير المعتمدة، والتي أهمها دور المفسر أو القارئ في عملية الفهم، والأفق الثقافي والتاريخي لعملية التفسير. فالتفسير "الممدوح" وفق منهج التفسير المُتَّبع، يتطلب تحييد الذات الُمفسِّرة، ويتجاهلها ككينونة تنتمي إلى سياق تاريخي وأفق ثقافي خاصين ومُحمَّلة بأسئلة وهواجس ورهانات ذاتية. فيكون التفسير بذلك عملية آلية يتحكم فيها مأثور السلف، وتضبط إيقاعها قواعد اللغة العربية اللازمنية، ليصبح المعنى الديني لازما منطقيا وضروريا لقواعد مقررة مسبقاً تفترض معنى "موضوعياً" أو "واقعياً" واحداً للنص، يجهد المفسر أو المؤول أو المجتهد في الكشف عنه. فلا يعود المعنى الديني نتاجاً للتفاعل بين النص والمفسِّر، الذي يستدعي بطبيعته تعدداً وتنوعاً في الدلالة والمعنى، بل يقتصر دور المفسِّر على تلبس دورٍ ذي قواعد مقررة مسبقاً ومُجمَعٍ عليها، لا مكان في داخلها للشخصي أو الذاتي أو الزمني أو النسبي، بل هو دور نوِعي يستدعي فهماً نوعياً (لاشخصياً) ومعنى نوعيا للنص، يتكرر كلما تكررت ممارسة دور التفسير وتكرر تطبيق القواعد المناطة به.

أصبح الأساس في المفسِّر المستقيم، هو تخلي المفسر عن ذاته، وتلبس الفهم العام المسيطر أو السائد، وتقمص وعي الجماعة التي يعلن الانتماء إليها والتقيد بقوانينها وشروط الانتماء إليها، والإنصياع إلى مؤسسة التفسير والاجتهاد في داخلها، التي لا تكتفي بضبط الإيقاع العلمي ورصد التفسير الصحيح والخاطئ، بل تتعقب وتلاحق وتعاقب التفسير المذموم، أي التفسير الخارج عن حياض سلطة المؤسسة والنظام التراتبي الخاص داخل الجماعة الخاصة، حتى لو كانت نتائج التفسير

صحيحة. فالمدار في صحة التفسير، ليس في صحة أو خطأ المقاربة أو المعنى المكشوف، بل في درجة الالتزام والتقيد بقواعد وقوانين وشروط التفكير "المشروع" داخل المذهب الجامع لشروط "النجاة".

ما نحتاج إليه، هو الكشف عن وهم التطابقات المزعومة في التراث التفسيري، كوهم التطابق بين فهم القارئ للنص وقصد صاحب النص، ووهم التطابق بين زمن التلقي الأول للنص الديني وزمن التلقي الراهن له. وهي تطابقات أغلقت دلالات النص الديني، وحصرتها في فهم سلفي شبه أحادي يحكم ويضيق الخناق على اي جهد استكشافي جديد للنص، كما وأنها عطلت فاعليات الأزمنة اللاحقة وأهملت أصالة الحاضر في بناء تجربة تفاعل جديدة مع النص، الأمر الذي أقام جداراً عازلاً بين النص والقارئ، يمنع من اختبار معان وصور مشتركة بين الطرفين. وهذا يستدعي منا، البحث في عملية الفهم نفسها وليس في شروط صحتها واستقامتها، أي التعرف إلى الذي يحصل أثناء عملية الفهم، والعمل على إظهار المخفي منها واستعادة العناصر المغيبة فيها.

5 . التجاذب بين أفق النص وأفق القارئ المعاصر

ارتكز المفسرون في تفسيرهم، والفقهاء في اجتهادهم على تماثل ووحدة شروط تلقي النص الديني في كل الأزمنة، وإلى مطابقة وهمية بين فهمنا المعاصر له الديني وقصد النص نفسه. وذلك لغرض تعميم المعنى المفهوم أو الحكم المستنبط من النص الديني لكل الأزمنة والعصور، متجاهلين بذلك عقبة لا يمكن القفز فوقها، وهي أن القارئ لا يمكنه القفز فوق تقليده التاريخي الذي ينتمي إليه، ولا يمكن أيضاً سلخ النص الديني عن أفقه التاريخي الذي نشأ فيه. فهنالك أفقان، أفق القارئ وأفق النص، لا يمكن ألغاؤهما ولا يمكن المطابقة بينهما، ولا نملك في أحسن الأحوال، في سياق عملية الفهم، سوى إظهارهما واستحضارهما في الوعي، والعمل على التقريب وإحداث تسوية بينهما.

وقد كان كيركغارد ملتفتا إلى ظرفية إدراكاته بالقول: "أنا فقط كائن بشري ضعيف. لست مؤهلا أن أتأمل الأبدي باطنيا أو نظريا ولكني مجبر على حصر نفسي

داخل الوجود»[8]. كذلك كان هايدغر، رغم إصراره على أن ندع الأشياء تظهر لنا كما هي، منتبهاً إلى أننا لا يمكن إدراك الأشياء إلا من خلال وضعيتنا التاريخية، إذ لا يمكن أن يكون للكائن البشري رؤى خارج التاريخ[9]. وقد أثار غادامر أيضاً معضلة المسافة الزمنية بين النص الآتي من الماضي والقارئ المعاصر، واعتبر أن معضلة التأويل هي في وجود شيء بعيد عنا هو النص، لا بد أن نجعله قريبا وأن نبني جسراً بين ما كان والآن[10].

بذلك فإن قراءة النص الديني وفهمه لا تكون بالعودة إلى قصد النص زمن صدوره الأول، ولا يمكن سلخ هذا النص عن زمانه وإرغامه على أن يقول لنا ما نحب أن يقول، كما يحصل في الاستشهادات الايديولوجية الراهنة للنص القرآني. فالفجوة الزمنية بين الطرفين: النص والقارئ، تستدعي بناء علاقة بينهما، لا يمكنها أن تلغي الفواصل الضرورية والاختلافات الأساسية بينهما، بل تحقق فاعلية قراءة وفهم تحفظ ظلال الكلمات الأولى وتستحضر ظرف النص وتاريخيته، من دون أن تسجنه فيه أو تغلق دلالاته على ماضويته، بل تدخل معه في فعل استكشافي قائم على حساسية التقاط مرهفة لما يقوله النص ولما يخاطبنا به ولما نحس أننا مخاطبون به.

6. زمن التلقي الأول للنص وزمن تلقيه الراهن

قراءة النص الديني في الحاضر، تستدعي النظر في المتغيرات التي تفرض نفسها، بين زمن صدور النص وزمن تلقيه المعاصر، وهي متغيرات ليست عارضة أو شكلية، بل تدخل في صميم المعنى الظاهر للنص، وفي صميم نظامه الدلالي الذي يُولِّد مدلوله. ففهم النص ليس مجرد بحث لغوي في طرق استعمال المفردات والجمل، وليس مجرد فهم عرفي للقول، بل هو تفاعل بين عناصر عدة تم تغييب أكثرها في التراث التفسيري، وحركة قلقة ومضطربة تتجدد مع كل قراءة جديدة، وصراع بين أقطاب متعددة، ليس النص سوى واحد منها.

---

(8) Anthony Thiselton, The Two Horizons, pp. 51-83.

(9) Ibid.

(10) Gadamer H. G. , Philosophical Hermeneutics, University of California, Berkley, pp. 68-95.

هذا يعني أن فكرة: "النص الديني لكل زمان ومكان" تدل على أن لدى النص القرآني شيء جديد يقوله في كل زمان ومكان، ولا تعني، كما يتم ممارسته وترويجه، وجود استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية ما بين الزمن الأولي للنص وبين الزمن الراهن، حيث يتم في الوعي الديني الحالي الانتقال بين الزمنين مع تغييب كامل للفوارق الجوهرية القائمة بينها، ومن دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط إمكانية وصحة هكذا ممارسة.

فلا يمكننا مشاركة أفكار ومشاعر المتلقين الأوائل للنص، ولا يمكننا الدخول في تجاربهم الروحية والنفسية التي ولدها تلقيهم لكلام الوحي، بل لا يمكن فهم الكلمات بنفس الروح التي قصدت بها منذ البداية، ولا يمكن تفسير النص بنفس الطريقة التي فعلها المتلقون الأوائل. إذ إن مجال معرفتنا ومفترضاتنا المسبقة تمنعنا من مشاركة الأولين تجربة تلقيهم للنص. فما فَهِم الأوائل أنهم معنيون به وأنه مُوجَّهٌ إليهم لا يشترط تطابقه مع ما فهمنا أنه موجه إلينا وأننا معنيون به. إذ إن الاختلاف في الأفق التاريخي بين الزمانين، يستدعي أيضاً تغايراً في الحساسية اللغوية والفكرية والدينية بين قارئين من زمنين مختلفين.

لذلك لا بد من إدراك الفواصل الفاصلة والتمييز بين فوارق التاريخ والتقاليد بين زمان التلقي الأول وزمان التلقي الراهن. وهي فوارق كفيلة بخلق سياق وظهور جديدين للنص يختلفان عن السياق والظهور الأولين. كذلك لا بد من البحث في المتغيرات الأساسية الحاصلة بين الزمانين: زمن الصدور والتلقي الأول وزمن التلقي الراهن، التي لا يمكن اعتبارها متغيرات شكلية أو عرضية على عملية فهم النص، بل هي متغيرات تدخل على المنظومة الدلالية للنص وعلى طبيعة الخطاب الديني نفسه. فالتفسير الممدوح، هو الذي يستحضر كامل عناصر القراءة المعاصرة لا الذي يضخم بعضها ويعطل البعض الآخر، والذي يجهد في كل فعل احتكاك بالنص للخروج بمعنى جديد لا الذي يستنفر قواه لتثبيت معنى معتمد تربى عليه.

7. محاور البحث

انطلاقا مما ذكرنا، نحن أمام ثلاثة محاور: أ. تكوين النص، ب. طبيعة وبنية النص، ج. فهم النص.

أ. المحور الأول: تكوين النص الديني

سنتعقب فيه مراحل تشكل النص الأولى، في مرحلة صدوره عن الجهة العليا وصور تلقيه من النبي والتفاعلات الحاصلة في عملية التلقي (الفصل الأول)، وفي مرحلة تدوين القرآن وجمعه وتوحيده، والكشف عن الشروط التاريخية التي حصلت فيها تلك العملية ومجمل الإجراءات والترتيبات والتقنيات التي اعتمدت، بالإضافة إلى المتغيرات والتحولات التي لحقت بالنص القرآني، من كلام شفاهي موحى به إلى النبي إلى كلام مكتوب مدون ومحصور في مصحف جامع (الفصل الثاني).

وسنتابع في هذا المحور أيضاً، عملية تدوين السنة النبوية ومراحل تدوينها وجملة الفاعليات والتجاذبات التي واكبت وأحاطت بها منذ ظهورها وحتى استقرارها على هيئة مدونات رسمية مُجمَعٌ عليها (الفصلان الثالث والرابع). بالإضافة إلى النظر في مفهوم الإجماع، الذي تحول من ترتيب إجرائي وضروري للحمة الجماعة الدينية إلى نص ديني يستدل به على ثبوت حكم أو تقرير موقف ديني، ليُنصَّب بذلك ركنا من أركان المنظومة النصية المتقومة: بالقرآن والسنة والإجماع. (الفصل الخامس)

ب. المحور الثاني: طبيعة وبنية النص الديني

سنبحث في طبيعة اللغة الدينية على وجه العموم، والتي يتم من خلالها التعرف إلى خصوصية اللغة التي يعبر بها الله عن نفسه ويكشف لنا عن ذاته ومشيئته من خلال كلماته (الفصل السادس). وسنبحث أيضاً في طبيعة النص القرآني نفسه، وخصوصياته اللغوية، وتكويناته البنيوية، وتمايزاته الدلالية، ومكانته الوجودية، بالإضافة إلى مكامن وسر إعجازه (الفصلان: السابع والثامن). كذلك سنحاول التعرف إلى قوانين التطور الداخلي للنص ومنطق التوالد أو التوليد الحاصل بين آياته، ليتسنى لنا من خلال ذلك اكتشاف حركية النص ومفهوم الزمن فيه (الفصل التاسع). كما سنعمد إلى إبراز خاصية التناص القرآني التي تؤكد أن النص القرآني لم يأت من لا شيء ولم يكن نصاً مغلقاً أو منعزلاً عن سياق الدعوات الدينية التي سبقته وعن التجارب اللاحقة لها (الفصل العاشر).

ج. المحور الثالث: فهم النص الديني الإسلامي

سنعمد إلى عرض القواعد والمبادئ والشروط التي استقر عليها التراث

الإسلامي في فهم النص الديني عموماً، وتفسير القرآن بالخصوص، ثم نتناول مبدأ التأويل، لجهة علاقته بالتفسير، والإشكالات المثارة حوله (الفصل الحادي عشر). وسنتعرض إلى الآليات والمقاربات المتعددة، التي اعتمدها علماء التفسير والفقه للوصول إلى دلالات النص، الظاهر منها والباطن، المتبادر منها والبعيد، المحكم منها والمتشابه، الكلي منها والجزئي (الفصل الثاني عشر). ثم سنعمد إلى استحضار العناصر الفاعلة والمؤثرة في عملية قراءة النص الديني وفهمه، التي تم تغييبها في عملية التفسير التقليدية، والتي منها: حضور النص، فاعلية القارئ كذات واعية، التفاعل بين النص والقارئ، حضور المتكلم أو مؤلف النص، الأفق الاجتماعي والثقافي لعملية القراءة، الرقابة على عملية القراءة، التعارض بين أفق النص وأفق القارئ، وجدلية الفهم واللغة (الفصل الثالث عشر). وسنُظهر أخيراً المتغيرات الأساسية في تلقي النص الديني، الحاصلة بين الزمانين: زمن التلقي الأول للنص وزمن التلقي الراهن. حيث سنبين أثر هذه المتغيرات على الخطاب الديني نفسه، وعلى أركان التواصل الحاصلة بين المتكلم (أو المؤلف) وبين المتلقي المعاصر للنص، وعلى عملية فهم النص الديني، وهو أثر سيُحدث تغيراً حتمياً في تشكيلة النص الدلالية وشبكة معانيه (الفصل الرابع عشر).

وللبحث خاتمة، لا تهدف إلى تلخيص نتائج البحث، بل تعرض مستقبل هذا البحث ووجهته، لجهة ارتباطه بعناوين وموضوعات وقضايا جديدة ذات وقع وأثر على هيئة المعنى الديني وتمثلاته داخل الفكر الإسلامي.

الفصل الأول

واقعة الوحي: لحظة الاتصال الأولى

سنعمد في هذا الفصل إلى التعرف إلى الوحي كحدث جديد ومفاجئ حصل للنبي محمد في البدايات الأولى للدين الإسلامي، والذي رافق وواكب حركة النبي في كل فترات نبوته ودعوته، وأفاض عليه ما عده المسلمون كلام الله الذي دُوِّنَ وجُمِعَ في مصحف واحد وموحد، وأصبح الكتاب المرجع لكل مفردات وعي المسلمين الديني ورؤاهم وعباداتهم وسلوكهم.

الارتباط بين النص القرآني وبين حدث الوحي الذي حصل في فترة تاريخية محددة، واعتبار القرآن ثمرة من ثمار واقعة الوحي ونتيجة ملموسة ومحسوسة من نتائجها، يفرض علينا الربط بين التعرف إلى طبيعة النص القرآني وتحسس لحظات تشكله وولادته الأولى من جهة، وبين فهم حدث الوحي نفسه والتعرف إلى العناصر الفاعلة والحاضرة فيه من جهة أخرى. فالوحي ليس فقط حدثا استثنائياً بحكم الاتصال بين عالمي التناهي واللاتناهي، بل هو أيضاً عملية معقدة تتداخل فيها فاعليات متعددة وتنشأ في داخلها روابط وعلاقات خاصة بين المرسِل والمرسَل إليه، وتحصل في فترة أو لحظات تحققها جملة انفعالات وتفاعلات، يرشح عنها آخر الأمر تلقِّي النبي لكلام الله على هيئة ألفاظ منطوقة، قابلة للاستمرار والبقاء بعد انقضاء حدث الوحي نفسه.

البحث في الوحي يتضمن البحث في العناصر الحاضرة والفاعلة في عملية الوحي، وكيفية حصول الوحي على النبي محمد ووجوه اختلافه عن الوحي السابق

عليه، وكيفية نزول الكلمة عليه وتلقيه لها واستحالتها قولا يُتداول ويُتناقل ويُدوَّن ويُستَنسَخ. ويستدعي النظر أيضاً في تميز وتمايز تجربة الوحي نفسها عن باقي تجارب الوعي الديني كتجربة الفلاسفة والمتصوفة والتجربة الدينية، والنظر أيضاً في طبيعة الكلام الموحى به من الله: هل هو باللفظ أو بالمعنى أو معاً، وهل نزل دفعة واحدة أم نزل مُفرَّقاً. كل هذا ستتم معالجته في الأقسام التالية.

1. 1 الاتصال الأول

بعد طول انتظارٍ من محمد، وميل داخلي فيه إلى العزلة، "فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده"، وبعد طول تحنثٍ في جوار حراء، وعروض إشارات غامضة لم يتيسر له في البداية التقاط كامل مدلولاتها، وبعد حدوث رؤى واضحة له في المنام مثل "فلقة الصبح"، وحصول حَدْسٍ فيه بقرب حصول أمرٍ غير معهود له[1]، بعد كل هذا، نزل الوحي على محمد...

حدثٌ ليس ككل الأحداث، وانكشافٌ لعوالم تعبر تخوم الأبعاد، وعبءُ كلمات ثقيلة ليست كالكلمات التي تنساب إلى أسماعنا بنعومة، واتصالٌ بكائن علوي حار المسلمون في تحديد حقيقته وهويته، وحوارٌ لا يندرج ضمن حوارات العقلاء العادية. إنه اختتامٌ لتاريخ إلهي، وافتتاحٌ لتاريخ إلهي آخر، دشن اندفاعته الأولى بكلمة "إقرأ"، ليستحيل معها محمد نبياً، ويصير بتبليغه ما أنزل إليه من ربه رسول الله.

شكل حدث الوحي هذا، رغم لازمنية مكوناته وتعالي الأطراف المشاركة في تحقيقه، ظرفاً تاريخيا وشرطا موضوعيا لتشكل نص الوحي، ليكون النص القرآني ثمرة هذا الوحي ونتيجته المجسدة والمحسوسة، وليهبه فرادته وخصوصيته التي تميزه عن باقي النصوص. فلا يمكن فصل الموحى به عن واقعة الوحي، ولا يمكن فهم النص

---

(1) في الرواية: عن عائشة: "أوّل ما بدأ رسول اللّه من النبوة الرؤيا الصادقة، لا يرى رؤيا في نومه إلاّ جاءت كفلق الصبح". وفي الرواية أيضاً: " أن رسول اللّه شكا وهو بن عشرين سنة إلى عمّه أبي طالب: "أعم إنّي منذ ليالٍ يأتيني آتٍ معه صاحبان له فينظرون إليَّ ويقولون: هو هو ولم يأن له..." راجع: بن هشام، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت، ص. 397.

الديني نفسه من دون الرجوع إلى ملابسات التشكل الأولى لهذا النص، التي هي بمثابة الرحم الذي أخرجه إلى ضوء الوجود وحيز التحقق، من دون أن ينفصل عنها، لصيرورتها جزءاً من حقيقته وركنا من أركان نظامه الدلالي.

الحديث عن حدث الوحي، يستدعي التطرق إلى العناصر والأطراف الفاعلة فيه والمشاركة في تحققه، بحيث يمكن القول أن حدث الوحي عبارة عن ترتيب علائقي خاص بين هذه العناصر وإيقاع تفاعلي بينها، يجعل الوحي حدثاً استثنائياً ومفارقاً لوقائع الاتصال الاعتيادية، تتفتح على بعضها البعض عوالم غير متماثلة، ويعبر به اللازمني إلى الزمني وبالعكس، ويلج من خلاله المتناهي (محمد) سدرة اللامتناهي ليرى فيها وعِبرها من آيات ربه الكبرى، ليكون اختلاف قول الوحي عن باقي الأقوال والنصوص، ليس اختلافاً في الدرجة، بل اختلاف في النوع، ما يستدعي مقاربة وآليات كشف وأدوات تحليل وعدة فهم تتناسب مع طبيعة هذا النص ونظامه الخاص.

الرجوع إلى حدث الوحي، كنقطة انطلاق أولى في التعرف إلى النص الديني، يتطلب الرجوع إلى المدونات التي وثَّقَت هذا الحدث. وهي تتراوح بين ما سردته كتب السيرة ودونته المصنفات الحديثية، والتي لا تخلو من اختلاف وتناقض بينها، ولا يخلو البعض منها من ميول مذهبية خاصة، وتحكم تصورات ورؤى تشكلت في فترة لاحقة بعد حدث الوحي، ووعي شعبي ساذج لمعنى الوحي وحقيقته. إلا أن اعتماد المشهور بين المسلمين من هذه الروايات، بالإضافة إلى الاستناد المحوري إلى ما جاء في القرآن الكريم حول حدث الوحي، يخفف عنا وطأة الإكراهات المعرفية وضغط الأنظمة اللاهوتية، التي تشكلت بعد حدث الوحي بما يزيد على قرنين من الزمن، والتي نزعت - وما زالت- إلى تأبيد وعي "مستقيم" أو "مُجمعٍ عليه" حول الوحي، يسد سبل التدقيق والنقد العلميين، ويعيق ويقلص التفكير بالخصوبة المنتظرة والمتوقعة من النص الديني.

ولأن بحثنا يتركز على النظر في عملية تشكل النص الديني الثابت والمتداول والمعتمد عند المسلمين، والتعرف إلى بنيته وطبيعته ونظامه الدلالي الخاص وآليات قراءته وعمليات فهمه، فإن تدخلنا في ثبوت الروايات وعدمه، يكون خارجاً عن مجال بحثنا ومُجافياً لمقصده. فالبحث في النص الديني، لا يتجه نحو ثبوته الواقعي وتحققه التاريخي ومصداقيته الموضوعية، بل صوب النظر داخل النص بما هو معتمد

ومتداول وثابت لدى المسلمين بأنه نص من عند الله ووحي أنزل على محمد. فالبحث ينظر في ظروف تشكل الدليل وطبيعته وآليات فهمه ولا ينظر في مصداقيته الواقعية. ومجرد اعتماد المسلمين هذا النص نصاً مقدساً واعتباره كلام الله، فإن هذا يمنحه خصوصية تداول ودلالة تميزه عن باقي النصوص، ويسوغ اعتماده معطى بحثيا وجَعْله موضوعاً للنظر والدراسة بصفته نصاً دينياً.

يمكن القول أن أهم مقومات حدث الوحي هي: **المُوحِي** الذي هو الله، **والموحَى بواسطته** الذي هو ملاك الوحي جبريل، **والموحَى إليه** الذي هو محمد، **والموحَى به** الذي هو القرآن، **وعملية الوحي** الحاصلة من التفاعل بين العناصر السابقة. وسنتعرض لكل من هذه المقومات بما يتلاءم مع أغراض البحث.

1. 2 الموحي: الله

الله هو الفاعل الأول في عملية الوحي، والمدبر الأوحد لمسار الإنسان الروحي، والحاضر دائما في تاريخه. حيث تحمل كل تجربة وحي جديدة إعلاناً جديداً، وتتضمن إعلاناً من الله عن نفسه، وكشفاً إضافياً لحقيقة اللّه وتعريفاً بها، بطريقة تتكامل مع مستويات الوحي السابقة وتتجاوزها إلى مستوى أكثر جلاء ومباشرية.

لكن هل وحي الله إلى محمد، هو مجرد توصيل لقضايا صادقة ولعقائد معينة ولأحكام خاصة من قِبَل الله، تتعلق بشؤون البشر الحياتية والسلوكية؟ أم أن للوحي مقاصد إضافية تتعلق بذات الله في طريقة وكيفية كشفه عن ذاته وتعريفه بنفسه، وأغراضاً تشمل معرفة الناس لله، ليس على مستوى التمثل الذهني أو الإنضباط الزهدي، بل على مستويات باطنية عميقة بين الله والإنسان تتحقق من خلالها درجات كشف رفيعة لله وسهولة أو يسر في تناول البشر له؟

هذا السؤال يحيلنا إلى أغراض الله الذاتية من الوحي، التي لا تقتصر على ما يريده من البشر، بل تشمل أيضاً إعلان الله عن نفسه وبناء طرق الاتصال به، الذي لا يتحقق بممارسة البراهين النظرية على وجود الله، بل يفترض أن يختبر الإنسان الوجود الحي والفاعل لله بمبادرة من الله نفسه، والتي لا تحصل مرة واحدة فقط، ولا تتحقق بسلسلة تكرارات متعاقبة لشكل ومضمون ثابتين، بل تتخذ سياقا ومسارا

تاريخيين، كان الله في كل وحي جديد أكثر ظهوراً وجلاء، وكانت درجة المعرفة البشرية به في كل مرة أكثر عمقا ودقة وشهوداً. فوراء كل تجربة وحي ووراء كل إعلان وإبلاغ جديدين، هنالك إظهار وجودي وكشف عياني لله أكثر جلاء، يتناسب مع حدث الوحي الجديد الذي وصل إلى ذروته وكماله، بحسب المنظومة الإسلامية، مع تنصيب محمد خاتماً للأنبياء، وإغلاق باب الوحي بوفاته.

مقاصد الله الذاتية من الوحي الحاصل في سياقات تاريخية وبظروف مختلفة، يفرض مقارنة حدث الوحي على محمد، مع تجارب الوحي السابقة عليه. حيث توحي النصوص الإسلامية المتوفرة، بأن تجربة الوحي على محمد لم تكن مجرد تبليغ وإعلان لحقائق دينية بواسطة ملاك، أو تمثلٍ ذهنيٍ لمعارف وحقائق دينية ونظم قيمية وتدبيرية يلقيها ملاك من الله في روع النبي، مع بقاء الله في الوعي والوجدان، كما كان في كل تجارب النبوات السابقة، في كامل تعاليه واحتجابه، بل هناك نمط علاقة مختلفة بين الله والإنسان، تتمثل بمستوىً أكثر اكتمالاً وجرأة في تعريف الله عن نفسه وكشفه عن حقيقته وذاته، وبحضور أعمق لله في حياة المؤمنين.

1. 2. 1 التماثل مع تجارب الوحي السابقة

رغم أن القرآن يقيم تماثلاً واضحاً بين ما أوحي إلى النبي وما أوحي إلى الأنبياء من قبله، كما في الآية: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ١٦٣﴾ (النساء: 163)، والآية: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ (الشورى: 13)، إلا أن المماثلة والتشابه المقصود بكلمة "كما" في الآية، التي تعني "مثل الذي"[2]، لا تعني بالضرورة التطابق في تجربة الوحي لدى جميع الأنبياء، على الرغم من التشابه والتقارب في نسخ وطبيعة العملية. فالوحي عملية مشككة، تتوحد تجاربها في الطبيعة أو النوع، وتختلف في الدرجة والعمق والكثافة. وبالتالي فإن التماثل بين وحي النبي ووحي نوح وإبراهيم، هو إثبات نسبة جميع وقائع

---

(2) الزبيدي، تاج العروس، دار الفكر، بيروت 1994، ج. 20، ص. 410- 418.

الوحي إلى الله، وتأكيد استمرار تدبير الله لهذا العالم وحضوره الفاعل فيه. ففي تفسير الألوسي: "أن قوله تعالى.. هو احتجاجه (النبي) عليهم (أهل الكتاب) بأن شأنهم في الوحي كشأن سائر الأنبياء الذين سلفوا"[3]. وعن الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: "ولما كان للوحي في جميع أقسامه نسبة إليه تعالى على اختلافها، صح إسناد مطلق الوحي إليه بأي من الأقسام تحقق"[4]. فالتماثل في كلمة "كما" في الآية، يراد منه نسبة الوحي جميعاً إلى الله وصدوره منه، مع قابلية تجارب الوحي المتعددة للتنوع والاختلاف في الدرجة أو حتى في الطبيعة.

1. 2. 2 أنحاء وحي الله

وقد بين لنا القرآن الكريم أنحاء وحي الله إلى البشر، من خلال الآية التالية: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ (الشورى: 51). والوحي على ما ذكره الراغب، مفعول مطلق وهو الإشارة السريعة. والمعنى: ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنواع التكليم إلا هذه الأنواع الثلاثة: أن يوحي وحياً أو يكون من وراء حجاب أو أن يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء. ويرى العلامة الطباطبائي أن ظاهر الترديد في الآية بـ "أو"، هو التقسيم مع مغايرة بين الأقسام، حيث قيَّد القسمين الأخيرين بقيد كالحجاب والرسول الذي يوحي إلى النبي، ولم يقيد القسم الأول بشيء. فتكون المقابلة بين القسم الأول الذي هو التكليم بالوحي، والقسمين الأخيرين اللذين هما التكليم من وراء حجاب وإرسال الرسول، دالة على أن المراد من التكليم بالوحي هو التكليم المباشر من الله من دون أية واسطة بينهما. وقد نُقِل عن الإمام جعفر الصادق قوله: "إنه إذا كان الوحي من الله إليه ليس بينهما جبريل أصابه ذلك لثقل الوحي من الله. وإذا كان بينهما جبريل لم يصبه ذلك.."[5].

هذا يفسر إختلاف حالات النبي وما كان يعتريه أثناء الوحي. حيث كانت تحدث له في بعض الوحي حالات إعياء شديد وإغماء وشعور بالثقل، ويبدو الوحي

---

(3) الألوسي البغدادي، تفسير الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج. 6، ص. 61.

(4) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 18، ص. 73.

(5) الشيخ الطوسي، الأمالي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، 1414 هـ، ص. 663.

في حالات أخرى أمراً اعتيادياً ومريحاً، وفي حالات أخرى تحصل له رؤى في المنام "كأنها فلقة الصبح"، ما يعني طروء أشكال متعددة عليه من الوحي، عدها السيوطي ستة وأربعين نوعاً، تندرج جميعها ضمن الأقسام الثلاثة التي ذكرناها.

1. 2. 3 التدرج في الوحي واكتماله

إعلان النبي خاتم الأنبياء والمرسلين، لا يقتصر على مجرد الإبلاغ عن هذه الحقيقة، بل يمكن تلمس آثار هذا الإعلان في طريقة عرض القرآن لحقائق الوحي على الأنبياء، إذ يمكن الاستفادة من بعض الآيات القرآنية، بأن الوحي على الأنبياء في التاريخ، كان يتدرج بين الموحي والموحى إليه: من البعد إلى القرب، ومن الخفاء إلى الظهور والانكشاف، ومن التوسيط إلى المباشرة.

فالوحي إلى نوح مثلاً، كان أقرب إلى نوع من الإلهام منه إلى التكليم المباشر، حيث كان الاحتكاك والانكشاف بين الله ونوح في أدنى صوره مقارنة مع تجارب الوحي اللاحقة. ويستفاد ذلك من الآية: ﴿قَالَ يَـٰنُوحُ...﴾ (هود: 46)، والآية: ﴿قِيلَ يَـٰنُوحُ...﴾ (هود: 48)، والآية: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ...﴾ (هود: 36)، حيث نجد أن الضمير في كلمة "قال" هو ضمير الغائب، وتوحي كلمتي "قيل" و "أوحي" بجهل الجهة المُوحِية ومصدرها، ما يدل على إبهام مصدر الوحي نفسه، ويفيد وجود بُعد وفاصل بين الموحي والموحى إليه، وحالة احتجاب كثيفة بينهما لا يمكن اختراقها.

ثم نجد أن الوحي إلى إبراهيم كان بالمناداة كما في الآية: ﴿وَنَـٰدَيْنَـٰهُ أَن يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ (الصافات: 104-105)، حيث انتقل ضمير الموحي من الغائب إلى ضمير المتكلم الحاضر مع بُعدٍ ما. وهو نوع وحي أكثر حضوراً وجلاء وأقوى اتصالاً من الوحي الذي كان لنوح، إلا أن في المناداة لإبراهيم، نوعاً من تكليم عن بعد الذي هو نوع من حجاب وإبهام في ظرف الاتصال وبقاء البعد والفاصل والحاجب بين الموحي والموحى إليه.

مع موسى، نجد أن الوحي إليه كان بعبارة "وناديناه" كما في الآية: ﴿وَنَـٰدَيْنَـٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ (مريم: 52)، ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٨﴾﴾ [النمل: 8] إلا أن المناداة كانت من مكان محدد قصده

موسى، فلم يعد مصدر المناداة مبهما بل أصبح مقترناً بمكان خاص، ما يدل على أن عملية الوحي أخذت تنزع نحو مزيد من الحضور المباشر لله، الأمر الذي دفع موسى إلى الاعتقاد أن بإمكانه أن يرى الله جهرة، كما في الآية: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ﴾ (الأعراف: 143).

فحين كان غاية سؤال إبراهيم لربه هو: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ﴾ (البقرة 260)، وهو سؤال يتعلق بفعل الله وتدبيره في الكون، كان سؤال موسى يتعلق برؤية ذات الله، مدشناً بذلك معرفة أو رغبة في المعرفة من نوع آخر تتجه مباشرة إلى ذات الله. ولذلك نجد أن الوحي على موسى افتُتِحَ بتعريف مباشر وغير معهود عن الله: "إني أنا الله"، ما يعني أن مضمون الله تعالى أصبح هو مضمون الوحي الجديد على موسى، كما في الآية: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ﴿١٣﴾ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾﴾ (طه: 11-14)[6]. وفي الآية إشارة إلى حضور الذات الإلهية كذات متكلمة تعرف عن نفسها بـ"أنا الله"، وتخاطب موسى وتباشر فعل حوار مباشر معه من دون وسيط، وهو أمر لم يكن معهوداً من قبل في أنماط الوحي السابق. فالحوارية المباشرة بين شخص موسى من جهة وبين شخص الله من جهة أخرى، كما في الآية ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: 164]، يوحيان بانتقال الوحي من مستوى معرفة مراد الله، على مستوى التكوين والتدبير كما في تجربة إبراهيم، إلى مستوى الاتصال المباشر بالله، ومعرفة ذات الله وتعريفه عن نفسه ليس على مستوى التعريف اللفظي فحسب بل على مستوى شهود الله وحضوره. فبعد أن كان أساس الوحي إلى إبراهيم مُنصَباً على ربوبية الله في تدبيره للخلق، أصبح أساس ومنطلق الوحي إلى موسى هو

(6) وفي آيات أخرى: "فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين، يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم"(النمل8)، "فلما أتاها نودي من شاطئ الوادي المقدس في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين"(القصص30).

التعريف بالذات الإلهية والكشف عنها. ولعل قرب الله الشديد لموسى في لحظات الوحي، أغرى موسى في لحظة إنجذاب قوي، أن يسأل الله بأن يراه: "قال ربي أرني أنظر إليك".

مع المسيح، وبحسب النص القرآني، أخذ القرب والتجلي والانكشاف في الوحي يقوى، كما في الآية: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ﴾ (آل عمران: 55) التي تدل على الانتقال من المناداة المتضمنة للبعد بين المخاطِب والمخاطَب، إلى الخطاب الحواري المباشر والخالي من الوساطة، مع حضور الله من حيث هو ذات فاعلة وقريبة في هذا التخاطب. كما أن الآية ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ (البقرة: 87)، تنسب إلى المسيح خاصيةً تفرَّدَ بها دون سائر الأنبياء، هي التأييد بالروح القدس، وكل قُدُس مذكور في التوراة والقرآن يتعلّق بالذات الإلهية، كما أن الروح في العبرية القديمة هي نَفَس الإله الذي يتمّ به الخلق، وهو قوّة إيجاد الموجود. فيكون التأييد بالروح القدس، يعني الحضور الدائم لله والمباشر في تفاصيل حياة المسيح، وإجراء الآيات الباهرة على يديه بشكل دائم، والقيام بأعمال اعتاد الناس على نسبتها إلى الله وحده، كإحياء الموتى وإبراء الأعمى[7]. فكأن (وكأن هنا لتأكيد الاحتمال القوي وليس الجزم) ما يقوم به المسيح، بعد تأييده بالروح القدس وملازمتها له في كل مسيرته، يقوم به الله نفسه، وكأن حضور المسيح بين الناس هو حضور مباشر لله نفسه. فالتأييد بالروح القدس يجعل الوحي عملية مستمرة ودائمة وخالية من الوساطة في كل لحظات المسيح، ولا يعود لحظات قصيرة ومتقطعة ومتباعدة وقليلة كما كان يحصل مع موسى ومَن قبله من الأنبياء. ما يجعل قرب الله وحضوره ينتقل من التعالي والإنحجاب كما مع موسى، إلى الوحي المباشر والاتصال القريب والحضور الكثيف والدائم لله في كل لحظات حياة المسيح، إلى درجة جعلت بعض المؤمنين به يعتقدون بذاتية ألوهية في شخصه.

---

(7) جاء في القرآن الكريم: "ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين" (آل عمران: 49)

1. 2. 4 الوحي المباشر إلى محمد

مع النبي محمد، وصل الوحي، بحسب النص القرآني إلى ذروته في القرب والانكشاف، حيث كان مباشراً وبدون وسيط، وأزيلت فيه كل موانع الاتصال المباشر بين النبي وربه، كما في الآية التي تصف لحظة حدث الوحي: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠﴾ [النجم: 8-10]، والضمير، بحسب الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، في كلٍ من كلمة "دنا" و"تدلى" و"كان" يعود للنبي، والضمير في "أوحي" و"عبده" يعود لله. فيكون معنى الآية: "ثم دنا محمد فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله إلى محمد ما أوحى". وفي عبارة "فكان قاب قوسين أو أدنى" كناية على القرب الشديد بين الله والنبي محمد، حتى لتكاد الفاصلة المكانية والحجب الوجودية تنتفيان بينهما، وتُزال الموانع التي تمنع الاتصال المباشر بين الله والنبي، ويكون الكلام الموحى به إلى النبي هو كلام الله نفسه.

وقد رجح العلامة الطباطبائي، أن يكون معنى عبارة "فأوحى إلى عبده ما أوحى" في الآية السابقة هو: "فأوحى الله من دون توسط جبريل إلى عبده ما أوحى... وهذا المعنى أقرب إلى الذهن من رجوع الضمائر إلى جبريل"(8). ويدعم ذلك ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس، قال: "هو محمد دنا فتدلى إلى ربه"، وما أخرجه ابن المنذر عن أبي سعيد الخدري قال: "لما أسري بالنبيّ صلى الله عليه وسلّم اقترب من ربه، فكان قاب قوسين أو أدنى"، وأخرج ابن مردويه عن أنس قال: "رأى محمد ربه". وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن النبيّ "رأى ربه بعينه". وأخرج الطبراني عن ابن عباس أيضا: "قال: رأى محمد ربه مرّتين مرّة ببصره، ومرّة بفؤاده". وأخرج الترمذي عنه أيضاً قال: "لقد رأى النبي صلى الله عليه وسلّم ربه عزّ وجلّ". وأخرج النسائي، والحاكم وصححه، وابن مردويه عنه أيضاً قال: أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد؟"(9)، وما

---

(8) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 19، ص. 29.

(9) محمد بن علي الشوكاني، تفسير الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ج. 5، ص. 104. وراجع أيضاً: السيوطي، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، ج.7، ص. 643. وراجع أيضاً: الدارقطني، الرؤية، مكتبة المعارف، الرياض، 1984.

جاء في تفسير القمي عن الإمام علي بن محمد الهادي في الآية: "فأوحى إلى عبده ما أوحى"، قال: "وحي مشافهة"[10].

والذي يؤكد وجود وحي مباشر بين الله والنبي، أنه لو كان الوحي على محمد مقتصراً على الوحي بواسطة حجاب أو ملاك مرسل، لما حصل للنبي ما كان يعتريه أثناء الوحي من فِصام وهلع وارتجاف ووقْعٍ شديد. إذ إن ظهور جبريل على البشر لا يوجب ما كان يعتري النبي محمد أثناء الوحي. فقد ظهر جبريل على النبي إبراهيم ومريم البتول مثلاً، ولم يحصل لهما ما حصل للنبي. مما يرجح ويدعم القول بأن الوحي الأول الذي حصل للنبي، بقول القرآن الكريم: "فأوحى إلى عبده ما أوحى"، كان وحياً من الله مباشرة، وما جبريل سوى واسطة ووسيلة كونية لإزالة موانع الاتصال المباشر بين الله ومحمد، أو تهيئة هذا الإتصال وجعله ممكناً وفعلياً، ليكون جبريل بمثابة الواسطة اللاغية لكل الوساطات. وهي عملية (أي الاتصال المباشر) لا نملك سوى توصيف تمظهراتها الخارجية، ولن يقدر أحد على إدراك حيثيتها الحقيقية سوى النبي محمد، الذي اختبر تجربة الاتصال تلك وعايش تفاعلاتها النفسية والروحية والذهنية.

هذا يعني أن ما أوحاه الله إلى محمد هو شكل من أشكال كشفه لذاته، حيث تدرج هذا الكشف في التاريخ بحسب اتساع المدارك الإنسانية وتطور آفاقها والكونية والروحية وتحول فضاءاتها الفكرية[11]، من وحي وراء حجاب، أو إلهام أو رؤيا

---

(10) علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي، منشورات مكتبة الهدى، النجف، 1404 هـ، ج. 2، ص. 279.

(11) نشير هنا، إلى أن مفهوم الوحي في التاريخ لا يتحدد بالضرورة من خلال النصوص الدينية الخاصة، بل هو أيضاً مفهوم انثروبولوجي، تعود فيه صور معرفة الله في التاريخ، وأشكال حضوره في العالم، إلى السياقات الثقافية والحضارية، والأرصدة الأسطورية لحقائق الألوهة في الوعي البشري. وهذا لا ينافي صور حضور الله التي تقدمها نصوص "الوحي"، لأنها تنطلق في أزمنة صدورها وعهود تحققها من مشتركات ذهنية ومرتكزات بنيوية بين النبي والمُبلَّغين، تسمح بإيصال الرسالة الجديدة وإقامة الحوار والمحاججة والاحتجاج بينهما. فوراء الإنفصال بين ترتيبات الواقع القائم ومسعى الدين الجديد إلى التغيير، هنالك قاعدة إتصال عميقة وأرضية إشتراك واسعة بينهما، لا تنحصر باللغة، تسمح لهذا الدين بخلق فضائه الخاص وتحقيق أغراضه البعيدة. كما أن الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع يتداولون

منامية تحتاج إلى تفسير وفهم، إلى انكشاف كلي من الله لمحمد، حصل فيه للنبي نوع من رؤية لله، لم تحصل لأحدٍ من البشر من قبله. وقد تمثل ذلك في طبيعة وحقيقة الكلام الموحى به إلى النبي، الذي اعتبر نفسه واعتبرته العقيدة الإسلامية "كلاماً منبثقاً عن اللّه في الشكل والمضمون، أي عن الشخصية الإلهية المُنزَّهة المتعالية، وهذا ما لا نجده في الأديان الأخرى"[12].

نشير هنا، إلى أن المنظومات الكلامية زرعت حذراً لاهوتياً (أو كلامياً) كبيراً لدى المسلمين بخصوص التكلم في الذات الإلهية، أو البحث فيها. وقد انعكس ذلك الحذر على الروايات التي تروي حادثة الوحي وتحاول تغليب فكرة تعالي الله وتنزيهه عن الرؤية أو الاتصال المباشر به، وعلى الفقهاء والمتكلمين الذين رجحوا أو جزموا بأن الوحي بين الله ومحمد حصل بالواسطة ولم يحصل مباشرة.

الحذر اللاهوتي الذي هيمن لاحقاً على المزاج الإسلامي، حال دون التمعن في دلالة بعض الآيات التي لا تنسجم مع مبدأ التنزيه التقليدي لله، ولا تتوافق مع توكيد الفصل القاطع بين البشري والإلهي. الأمر الذي ضغط على المفسرين بالميل إلى منع فكرة الوحي المباشر من الله لمحمد، وضرورة أن يكون بالواسطة. ناسين أو متناسين، أن معضلة التنزيه لا تُحلُّ بذلك، إذ إن إمكان اتصال جبريل بالله مباشرة،

= النصوص الدينية، وحيا كانت أو غيره، بصفتها وثائق تاريخية، تعكس ثقافة مجتمع ما ودرجة وعي تاريخي معين لحقائق التعالي والغيب. فكلٌ من استدعاء البشر لله على صورة وشكل معينين، وكشفُ الله عن نفسه وحضوره في العالم في لحظة تاريخية ما، يتحققان معاً وفق أفق تاريخي واحد وداخل فضاء ثقافي موحد. فلا يمكن للوحي أن يلقي معارف وتصورات لا تقبل الاستيعاب من قبل المعاصرين له أو تعجز أذهان المتلقين الأوائل عن التقاط دلالاتها وفك رموزها. فكل وحي جديد يحمل لغة احتجاج ومسعى جديد في تغيير ترتيبات الواقع القائم يحتم الاشتراك في الأفق الثقافي والمرجعية اللغوية والسيميائية والبنى الاسطورية الراسخة والقائمة حول معاني الغيب ونظام العلاقة به. راجع: ابراهيم صحراوي، السرد العربي القديم، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008، ص. 37-92. راجع أيضاً: ياروسلاف ستيتكيفيتش، العرب والغصن الذهبي، مقدمة المترجم. راجع ايضاً: كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة ، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008.

(12) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ص. 19.

وهو بحسب المعتقد الإسلامي مخلوق لله مثل النبي محمد، يعني إمكان حصول ذلك لمحمد، الذي تفيد بعض الروايات أن قابلياته تجاوزت قابليات جبريل نفسه في معاينة الله وتلقي الوحي منه مباشرة.

ففي الآيات: ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: 12-18]. وهي آيات تصف عروج النبي محمد إلى السماء[13]، ووصوله إلى سدرة المنتهى، التي هي العتبة الفاصلة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطقة التي اعتذر جبريل فيها لمحمد، بحسب بعض الروايات، عن عدم إمكان دخولها والقرب منها، ليصبح النبي في ذلك الموقع اللازماني، المخلوق الوحيد الذي يرى الله بحسب الآية: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ بإرجاع ضمير الفاعل في كلمة "رآه" إلى النبي والضمير المفعول فيها إلى الله. وفي تفسير القمي للآية، عن الإمام جعفر الصادق: "وذلك أنه يعني النبي ﷺ أقرب الخلق إلى الله تعالى، وكان بالمكان الذي قال له جبريل لما أسري به إلى السماء: تقدم يا محمد فقد وطأت موطئا لم يطأه ملك مقرب ولا نبي مرسل..."[14].

وصول النبي إلى سدرة المنتهى، التي تَفَرَّدَ بالوصول إليها من بين جميع الخلق بمن فيهم جبريل، والتي رآى فيها "من آيات ربه الكبرى"، يشير إلى أن سدرة المنتهى، هي منطقة خارقة وبديعة، حيث ترمز كلمة "المنتهى" إلى تناهي الأرواح والوجود كله، وانتهائها في الفضائي-الزمني، وعبورها إلى منطقة اللامتناهي التي حصل فيها للنبي، بحسب بعض الروايات، رؤية الله.

وليست الرؤية هنا بالضرورة رؤية بصرية حسية خالصة، فنحن نتكلم عن أبعاد وعوالم لا تتحصل رؤيتها وإدراكها بالحواس الحسية، حيث يكون الجامع بين الرؤية البصرية وغيرها من الرؤى هو حصول العلم بمشاهدة ومعاينة المرئي. فالكلام واقع في حدث الإتصال الفعلي بين الله والنبي، الذي لا يشترط فيه أن تكون الرؤية

---

(13) الآيات تتحدث عن قصة المعراج بالتحديد، وهو المستفاد من أقوال بعض الصحابة كابن عباس وأنس وأبي سعيد الخدري على ما روي. وعلى ذلك جرى كلام المفسرين، وإن اشتد الخلاف بينهم في تفسير مفرداتها وجملها.

(14) القمي، تفسير القمي، ج.1 ص. 246.

البصرية من شروط إمكانه أو تحققه. وقد عبر التراث الإسلامي ذلك الإتصال برؤية الفؤاد. يقول العلامة الطباطبائي: "ولا ضير في نسبة الرؤية وهي مشاهدة العيان إلى الفؤاد، فإن للإنسان نوعا من الإدراك الشهودي وراء الإدراك بإحدى الحواس الظاهرة والتخيل والتفكر بالقوى الباطنة"[15]. وفي الرواية في الدر المنثور، عن بعض أصحاب النبي: "قالوا: يا رسول الله هل رأيت ربك؟ قال: لم أره بعيني ورأيته بفؤادي مرتين ثم تلا: "ثم دنا فتدلى""[16]. وروى هذا المعنى النسائي عن أبي ذر: "رأى رسول الله ﷺ ربه بقلبه ولم يره ببصره"[17]. وعن صحيح مسلم والترمذي وابن مردويه عن أبي ذر قال: "سألت رسول الله ﷺ : هل رأيت ربك؟ قال: "نوراني أراه"". وكلمة نوراني هنا منسوبة إلى النور. وقُرِئَ أيضاً: نورٌ إني أراه. وفي رواية عن مسلم عن أبي ذر سأل رسول الله : "هل رأيت ربك؟ فقال: رأيت نورا"[18].

تحصَّل مما ذكرنا أن تجربة الوحي على محمد لم تكن مجرد تبليغ وتلق لمعلومة، بل كانت تلق لكلام لله بنحو المعاينة والمكاشفة، اتخذت فيه طابع العلاقة الحوارية المباشرة بين الموحي والموحى إليه. ما جعل الوحي على النبي يشمل أيضاً اختبار معرفة مباشرة لله بالإضافة إلى معرفة مباشرة بمراده. وهو ما جعل الوحي إلى محمد، يختلف عن التجربة الصوفية، التي لا تتعدى أن تكون اختباراً للحضور الإلهي، في حين أن الوحي يتضمن اختبار الموحى إليه للحضور الإلهي على نحو مباشر وفي إطار علاقة حوارية، ولم يكن لقاء صامتاً بين ذاتين، كما في التجربة الصوفية. وهذا هو الفرق بين النظر إلى الوحي على أنه كلمات وأقوال مجموعة في كتاب، وبين اعتباره -أي الوحي- حادثة شخصية تتضمن إيجاد الإنسان نفسه وجها لوجه أمام الله، يختبر فيها الحضور الإلهي على نحو مباشر، ويتحقق من خلالها التحول الكامل لشخص الموحى إليه، لا على أساس التصديق بعقيدة ما بل على أساس العلاقة الشخصية بالله.

---

(15) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 19، ص. 30.

(16) الجلال السيوطي، الدر المنثور، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 7، ص. 643 .

(17) النسائي، سنن النسائي الكبرى، دار الفكر، بيروت، 1986، ج. 6، ص. 472.

(18) مسلم، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، 1992، ج. 3، ص. 11 .

بذلك، لم يعد الوحي مجرد كشفٍ من الله عن حقائق وقضايا حقة، بل يتمحور تمحوراً كثيفاً حول ذات الله، بأن يوحي الله ذاته إلى البشر، فلا يعود الله صاحب الوحي ومصدره والباعث عليه فحسب، بل أمسى هو بعينه مضمون الوحي الحقيقي، كما في الآيات: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى﴾ (طه: 14)، ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ (العلق: 1)، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ (البقرة: 255). أي أصبح الوحي إبلاغاً عن ذات اللّه يعلنه اللّه بنفسه. وهو ما ينقل الوحي من مفهوم إعلان الحقائق الخارجية إلى مفهوم إعلان الله عن ذاته بذاته. بهذا الفهم لفاعلية الله في حدث الوحي، يصبح تاريخ الوحي وحياً مستمراً للمطلق، وإبلاغاً لله عن نفسه لا تني حقيقته تنكشف شيئاً فشيئاً، ليكون الله وحده محور موضوع الوحي الإلهي ولا شيء آخر سواه.

1. 3 الموحى بواسطته: جبريل

العنصر الثاني االفاعل في تحقق عملية الوحي هو جبريل، الذي قال عنه القرآن: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: 193-194].

وقد وصف القرآنُ جبريل بست صفات مميزة: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [التكوير: 19-21]، فهو "رسول" لجهة إلقائه وحي القرآن إلى النبي، وهو " كريم " أي ذو كرامة وعزة عند الله، وهو " ذي قوة " أي ذو قدرة وشدة بالغة، وهو " عند ذي العرش مكين " أي صاحب مكانة عند الله، وهو "مطاع" أي مطاع عند الله فهناك ملائكة يأمرهم فيطيعونه، وهو " أمين" أي يبلغ ما حمله من غير أي تصرف فيه.(19)

تسمية القرآن لهذا الكائن بجبريل، هو استعادة للتسمية العبرية، التي تعني قوة الله، ويكون نعته بأنه "شديد القوى"، يعني أنه منبثق عن اللّه أو هو "اللّه في مظهر قوته الخارجية"(20). كما أن نعته بالروح الأمين وبالروح القدس، والروح في العبرية القديمة هي نَفَس الإله الذي يتمّ به الخلق، يدل على أن الروح القدس منبثق عن

(19) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 20، ص. 202.

(20) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة بيروت، ص. 61.

اللَّه، وجزءاً من روحه الكلية، فيكون الروح الأمين بمثابة المبلِّغ من الله وليس عن اللَّه. فجبريل ليس فقط أداة اللَّه أو من روحه بل هو روحه، أي هو من ذاته المنفصلة عنها، مع بقائها بطريقة أو بأخرى متطابقة معها[21]. وهذا يفسر عدم تسمية القرآن لجبريل بأنه ملك، حيث يجيء ذكره في القرآن باعتباره كائناً آخر غير الملائكة من دون أن يشملهم معهم، كما في الآية: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ. . .﴾ (البقرة 98)، والآية: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ۝٤﴾ (التحريم: 4)، ما يعني أنه وعلى الرغم من توحيدية القرآن المتشددة، إلا أنه أبقى حقيقة جبريل مطابقة لمفهوم قوة الله والروح القدس والروح الأمين، أي روح الله وقدسيته. ما يوحي بأن جبريل يختلف عن الملائكة لا في المرتبة والمكانة فحسب، بل في الطبيعة أو الحقيقة التي بقيت في منطقة الاتصال الأولى بين الألوهية والمخلوقية، ما يوحي بأن جبريل يجمع في ذاته شيئاً من كل طرف من طرفي الإتصال، يجعل عملية الإتصال متاحة وممكنة.

1. 3. 1 الوحي بواسطة جبريل

الوحي إلى النبي بواسطة جبريل ثابت في القرآن كما هو ثابت في الكثير من الروايات، التي تروي ظهور جبريل على النبي بعد طول تحنث في غار حراء، ونزول أول آية من آيات القرآن الكريم على محمد: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾ (العلق: 1).

ولعل الرواية الأكثر شهرة واتفاقاً، بين المسلمين من السنة والشيعة، حول حدث الوحي الأول، مع فوارق طفيفة بينهم، ما في صحيح البخاري عن عائشة، قولها: "أوَّل ما بدأ به رسول اللَّه من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلاَّ جاءت مثل فلق الصبح ثُمَّ حبِّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حرَّاء فيتحنث فيه وهو التعبد بالليالي ذوات العدد قبل أن ينزل إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حرَّاء. فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثُمَّ أرسلني. فقال إقرأ قلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال إقرأ فقلت ما أنا

(21) المصدر نفسه.

بقارئ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق إقرأ وربك الأكرم.... وفتر الوحي...»[22]

وعن ابن اسحاق، عن النبي: "بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض (وفي رواية أخرى: فإذا هو في الهواء يعني جبريل) فرعبت منه (وفي رواية أخرى: فأخذتني رجفة) فرجعت فقلت زملوني فأنزل الله تعالى "يا أيها المدثر قم فأنذر" إلى قوله "والرجز فاهجر" فحمي الوحي وتتابع".[23]

وفي رواية أخرى عن محمد بن إسحاق قال: "قال رسول الله: ﷺ فجاءني وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: إقرأ، قلت: ما أقرأ، قال: فغطني حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: إقرأ، قلت: ما أقرأ، قال: فغطني حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: إقرأ، قلت: ماذا أقرأ ما أقول ذلك إلا لأفتدي منه أن يعود لي بمثل ما صنع في، قال: إقرأ باسم ربك الذي خلق، إلى قوله (ما لم يعلم)، قال: فقرأتها، ثم انتهى فانصرف عني وهببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتاب".[24]

وفي القرآن الكريم، إشارة إلى حدث الوحي الأول أيضا: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ ﴿٢٥﴾ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [التكوير: 19-27].

وينسب القرآن وحي القرآن إلى جبريل: ﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّجِبۡرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلۡبِكَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ (البقرة: 97). وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: 193-194].

---

(22) صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ج. 1، ص. 32.

(23) المصدر نفسه، ج. 1، ص. 4.

(24) فلق الصبح: ضياؤه، والتحنث: التعبد، وغطني بفتح الغين وتشديد الطاء المفتوحة: ضمني ضما شديدا حتى كان لي غطيط وهو صوت من حبست أنفاسه بما يشبه الخنق، والجهد بفتح الجيم: يطلق على المشقة، ويطلق بضم الجيم على الوسع والطاقة.

1. 3. 2 أنحاء ظهور جبريل

يورد القرآن طريقة اتصال النبي محمد الأول بجبريل من خلال الآية: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾ (التكوير: 23)، وضمير الفاعل في "رآه" للنبي، وضمير المفعول للرسول الكريم وهو جبريل. والأفق المبين هو الناحية الظاهرة.

وتورد بعض النصوص، أن جبريل كان يظهر على البشر بهيئات مختلفة خلافا لهيئته الحقيقية، باستثناء لحظة الوحي الأولى مع النبي التي ظهر فيها على هيئته الحقيقية، وأثناء عروج جبريل بالنبي إلى السماء، في حين كانت باقي لحظات ظهوره الأخرى بهيئة عادية.

فنجد أنه تمثل لمريم ﴿بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾ (مريم: 17)، بمعنى ظهوره لها في صورة بشر، وأنه جاء إلى إبراهيم على هيئة بشر: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾﴾ (الذاريات: 24). وقيل في تفسير العبارة الآية: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾﴾ التي تعبر عن لحظة الوحي الأولى على النبي، أن المراد بكلمة "فاستوى" أنه استقام أو استولى، فيكون المعنى أن جبريل استقام على صورته الأصلية التي خلق عليها(25). وقد ترجم بلاشير عبارة "استوى" بمعنى "الجلوس" على الصيغة الملكية" وهذا موجود في التراث المسيحي- البيزنطي بالنسبة للمسيح المؤله الذي ألصقت به الصفة الملكية البشرية(26). وقد رُوي أن جبريل كان ينزل على النبي في صور مختلفة، وإنما ظهر له في صورته الأصلية مرتين. ففي تفسير القرطبي: "أن جبريل كان يأتي النبي في صورة الآدميين فسأله رسول الله ﷺ أن يريه نفسه على صورته التي خلق عليها، فأراه نفسه مرتين: مرة في الأرض ومرة في السماء، أما في الأرض ففي الأفق الأعلى، ذلك أن محمدا كان بحراء فطلع له جبريل من المشرق فسد الأفق إلى

---

(25) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت، 1983، ج. 12، ص. 162. راجع أيضاً: أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 17، ص. 88.

(26) ريجيس بلاشير، القرآن نزوله تدوينه وترجمته وتأثيره، تعريب رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974. راجع أيضاً: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 62.

(27) أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 17، ص. 55.

المغرب فخر النبي مغشيا عليه، فنزل جبريل فضمه إلى نفسه"[27]. وروي عن ابن مسيب: "أن جبريل استوى أي ارتفع وعلا إلى السماء بعد أن علَّم محمدا". وعن ابن مسعود: "إن رسول الله رأى جبريل وله ستمائة جناح"[28]. وعن الإمام جعفر الصادق في تفسير الآية: "ولقد رأى من آيات ربه الكبرى" أن "محمدا رأى جبريل على ساقه الدر مثل القطر على البقل له ستمائة جناح قد ملأ ما بين السماء والأرض"[29].

ظهور جبريل بأشكال متعددة، يعكس إنسجام مضمون الوحي مع عملية الوحي نفسها، ويرمز إلى درجة انكشاف الأشياء وظهورها بحقائقها المتعددة والمباشرة على النبي، يكون فيها جبريل، بمثابة واسطة كونية مزدوجة، تمثلت في ظهور أشياء العالم على محمد، وفي الارتقاء بالنبي في معاينة حقائق الوجود ونزع حجب الاتصال بينه وبين هذه العوالم، والتي وصلت إلى ذروتها بالاتصال المباشر بين الله ومحمد.

لذلك، ورغم أن القرآن ينسب إلى جبريل إنزال الوحي على قلب محمد بإذن الله، كما في الآية: ﴿نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: 97)، فإن القرآن بالمقابل ينسب الوحي كله إلى الله. هذه النسبة ليست من قبيل أن الله مصدر ومنشأ هذا الوحي، كما ذهب إلى ذلك الطباطبائي في تفسيره، بل على أساس أن هنالك، بطريقة أو بأخرى، حضور مباشر لله في كل عملية وحي على محمد، يستطيع النبي وحده إدراكه وتحسسه دون سواه، لأنها من الأمور التي تتحصل بالتجربة والاختبار لا بالتعلم الذهني أو بالفلسفة أو بالنقل. ولعل هذا يفسِّر، كما يقول هشام جعيط، هذا الالتباس المقصود في ضمير الفاعل في كلمة "أوحى" من الآية "فأوحى إلى عبده ما أوحى"، لجهة كونه راجعا إلى الله أم إلى جبريل[30]، ما يُشعِر بأن لحظة الوحي على محمد، هي لحظة واحدة من مصدر واحد وفاعل واحد، يكون فيه الوحي من جبريل على محمد، كما يؤكد القرآن نفسه، وحياً من الله نفسه.

---

(28) صحيح البخاري، ج. 6، ص. 51. وراجع أيضاً صحيح مسلم، ج. 1، ص. 109.

(29) محمد بن بابويه الصدوق، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين، قم، ص. 116 .

(30) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 61..

1. 4 الموحى إليه

هو النبي محمد، الذي حصل له الوحي، وعاين ما عاين، واختبر ما اختبر، من الصور والحالات والأوضاع، ليبلغ عن الله ما أُمِرَ بتبليغه، ويحكي للناس ما اختبره وعاينه في تجربة الوحي.

وقد كان النبي يعيش إرهاصات روحية قبل الوحي، فكان يميل إلى العزلة "فلم يكن شيء أحبُّ إليه من أن يخلو وحده"، وكان يجاور في حراء مدَّة شهر كلّ سنة، بقصد التحنف (أو التحنث)، وكان يكره الأصنام ولا يقبل القسم بها ولا الاقتراب منها. وكان، كما يقول النبي عن نفسه، "كلَّما دنوت من صنم منها تمثَّل لي رجلاً أبيض طويلاً يصيح بين يدي، وراءك يا محمَّد، لا تمسه"[31]. وقد جاء في الرواية، أن "رسول اللَّه شكا وهو ابن عشرين سنة إلى عمّه أبي طالب: "أعم إنِّي منذ ليالٍ يأتيني آتٍ معه صاحبان له فينظرون إليَّ ويقولون: هو هو ولم يأن له..."[32].

1. 4. 1 الوحي الصدمة

رغم عدم خلو روايات الوحي من الخيال الشعبي الذي ينسجه المجتمع حول أحداثه التأسيسية ويعمل على أسطرتها وتعاليها، وهو سلوك طبيعي ومشترك في كل المجتمعات الدينية[33]. إلا أن الجانب المشترك بين هذه الروايات هو أن حدث الوحي الأول كان أقرب إلى الصدمة المفاجِئَة للنبي.

ففي إمتاع الأسماع للمقريزي، أن النبي رجع بعد تجلي جبريل له في غار حراء، ترجف بوادره ، فأخبر بذلك خديجة عما حصل له وقال لها: "قد خشيت على عقلي"[34]. ويروي ابن إسحاق عن النبي قوله بعد ظهور جبريل له في المنام:

---

(31) الذهبي الحافظ، سير أعلام النبلاء، دار الفكر، بيروت، 1997، ج. 1، ص 65 .

(32) أبو الفرج بن الجوزي، الوفا في تعريف فضائل المصطفى، دار المعرفة، بيروت 1995، ج. 1، ص. 16.

(33) حول نزعة الأسطرة في الوعي الديني، راجع كتاب: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص. 35-38.

(34) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ج. 1، ص. 119.

"ثم انتهى فانصرف عني وهببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتاب، ولم يكن في خلق الله عز وجل أحد أبغض إلي من شاعر أو مجنون كنت لا أطيق أنظر إليهما فقلت أن الأبعد (يعني نفسه) لشاعر أو مجنون، ثم قلت لا تُحدِّث قريش عني بهذا أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل فلأطرحن نفسي منه فلأقتلنها فلأستريحن، فخرجت لا أريد غير ذلك، فبينا أنا عامد لذلك سمعت مناديا ينادي من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل..."[35].

وفي مناقب آل أبي طالب ما رواه محمد بن كعب عن عائشة : "أول ما بدأ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة، وكان يرى الرؤيا فتأتيه مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلا، فكان يخلو بغار حراء، فسمع نداء: يا محمد، فغشي عليه. فلما كان اليوم الثاني سمع مثله نداء: فرجع إلى خديجة، فقال: زملوني زملوني فوالله لقد خشيت على عقلي... فانطلقت خديجة حتى أتت ورقة بن نوفل ، فقال ورقة : هذا والله الناموس الذي أنزل الله على موسى وعيسى... فخرج عليه السلام إلى حراء، فرأى كرسياً من ياقوتة حمراء مرقاة من زبرجد، ومرقاة من لؤلؤ ، فلما رأى ذلك غشي عليه"[36].

وفي الكشاف للزمخشري: "وروى جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ: كنت على جبل حراء فنوديت: يا محمد إنك رسول الله، فنظرت عن يميني ويساري فلم أر شيئاً، فنظرت فوقي فرأيت شيئاً "، وفى رواية عائشة: " فنظرت فوقي فإذا به قاعد على عرش بين السماء والارض: يعنى الملك الذى ناداه، فرعبت ورجعت إلى خديجة فقلت: دثروني دثروني، فنزل جبريل وقال: يا أيها المدثر". وعن الزهرى: " أول ما نزل سورة اقرأ باسم ربك إلى قوله ما لم يعلم، فحزن رسول الله ﷺ وجعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جبريل فقال: إنك نبي الله، فرجع إلى خديجة وقال: دثروني وصبوا علي ماء باردا، فنزل يا أيها المدثر "[37]. وفي تفسير الرازي،

---

(35) إبن جرير الطبري، تاريخ الطبري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ج. 2، ص. 49.

(36) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1956، ج. 1، ص. 42.

(37) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج. 4، ص. 180.

عن عمرو بن شرحبيل: "أن رسول الله ﷺ أسرَّ إلى خديجة فقال: لقد خشيت ان يكون خالطني شيء"[38].

أكثر هذه الروايات، يشير إلى أن النبيّ كان يتحنث قبل البعثة ويبحث عن العزلة كغيره من الحنفاء، وأن لحظة اللقاء الأولى بين جبريل والنبي، كانت فوق طاقة النبي، إلى درجة أنه وبحسب بعض الروايات غشي عليه، وخاف على عقله وعمد إلى شاهق لإلقاء نفسه منه. ورغم التحفظ الشديد على بعض التفاصيل هنا، إلا أن هنالك فكرة مركزية تشترك فيها جميع هذه الروايات، وتتطابق مع ما أكده القرآن الكريم، من أن تجربة الوحي كانت جديدة على النبي وغير مألوفة لديه، وقد أثارت في داخله توتراً وتساؤلاً قلِقاً حول حقيقة ومصداقية ما يحصل له. وهو أمر متوقع، بعد أن كان ما اختبره النبي أمراً غير مسبوق في وعيه، كما في الآية: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ (الشورى: 52).

إنها لحظة الصدمة الأولى التي تستبق فيها غريزة الخوف على النفس الاستيعاب العقلي الهادئ للحدث، فتحدث خوفا وقلقاً وارتباكاً، حتى إذا تكررت التجربة، أخذ إستعداد النبي وحضوره الذهني والنفسي يقوى وينشط في تلقي الوحي، وأخذ تفتحه الروحي يتوسع في استيعاب ما يحصل له، لينتقل من موقع المنفعل القلق، إلى موقع الفاعل المبادر والمبلغ عن الله.

وتؤكد الآية القرآنية التالية أن الوحي كان حدثاً جديداً وغير مسبوق في ذاكرة ووعي النبي محمد: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ (الشورى: 52). يفسِّر الطباطبائي هذه الآية بأنها تعني: "ما كان عندك قبل وحي الروح الكتاب بما فيه من المعارف والشرائع ولا كنت متلبسا بما أنت متلبس به بعد الوحي من الالتزام العقائدي والعملي بمضامينه"[39]، ويقول الشيخ الطوسي في التبيان: "وما كنت قبل البعث تدري ما الكتاب ولا الإيمان قبل البلوغ"[40]، ويرجع

---

(38) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 1، ص. 27.

(39) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 18، ص. 77.

(40) الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1409 هـ، ج. 9، ص. 178.

القرطبي في تفسيره بعد أن يعدد الآراء المختلفة حول الآية، أن يكون معنى الآية: "كنت من قوم أميين لا يعرفون الكتاب ولا الإيمان حتى تكون قد أخذت به عمن كان يعلم ذلك منهم"(41)، وفي تفسير البيضاوي أيضاً: "وهو دليل على أنه لم يكن متعبدا قبل النبوة بشرع وقيل المراد هو الإيمان بما لا طريق إليه إلا الإيمان"(42).

رغم تأكيد المفسرين على إيمان النبي قبل البعثة النبوية، إلا أنهم أقروا جميعاً بأن تجربة الوحي الجديدة وما تتضمنها من معارف واختبارات ذاتية لدى النبي، لم تكن معهودة عنده من قبل، ولم تكن نفسه مهيأة لتلقيها تلقياً هادئاً ومطمئناً، بل أحدث اللقاء الأول مع عوالم الغيب صدمة قوية لديه، وإرباكاً وقلقاً، أخذ يبحث له عن تفسير وسبب. وهو ما دفع خديجة زوج النبي إلى الاستفسار من خالها النصراني ورقة بن نوفل عن حقيقة ما جرى للنبي، بما يعرفه من الإنجيل والتوراة، وهي "الكتب التي كانت سائدة عند العرب بأنها كتب وحي ونبوة"(43).

ولعل هذا يفسر المشهد العنفي الذي حصل بين الملك ومحمد في لحظة اللقاء الاولى، بقول النبي محمد لجبريل: "ما أنا بقارئ"، وضم الملك له إلى حد الاختناق لكي يستجيب للأمر بالقراءة. فالمرجح أن النبي لم يكن يقصد بقوله: "ما أنا بقارئ" نفيَ قدرته على القراءة، ولا رفضه للقراءة كما رجَّح هشام جعيط، بل هو قول استفساري واستفهامي بمعنى: "ما الذي أنا قارئه؟" بحكم أن النبي لم يكن لديه أدنى فكرة عما يحصل معه وعما هو مطلوب منه. فيكون ضم جبريل له، بمثابة إعداد جسدي ونفسي، لا نستطيع إدراك أو فهم حقيقته ووظيفته ومفاعيله النفسية والجسدية، لتهئية النبي كي يتقبل القراءة ويتلقى ما يوحي إليه. وهي عملية شبيهة بقصة صراع يعقوب مع "إيل" أو "مَلَك إيل" التي وردت في التوراة، حيث صارع يعقوب "إيل"

---

(41) القرطبي، تفسير القرطبي، جزء 16، ص. 54.

(42) البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ج. 5، ص. 133.

(43) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص.47. الاستعانة بورقة بن نوفل من قبل خديجة والنبي لتفسير ما يحصل للنبي، يؤكد ما ذكرناه سابقاً من مرجعية الفضاء الثقافي الموجود والبنى الأسطورية-الدينية المتداولة عند العرب في تفسير وفهم ما يجري للنبي، ما يدل على أنها مشترك تواصلي ومرجع دلالي بين خطاب الوحي الجديد والمتلقين الأوائل له.

طوال الليل حتى أخذ البركة منه[44]. ما يوحي بأن اللقاء مع القوى الماورائية يتخذ في بداياته شكلا عنيفاً يعكس صدمة اللقاء الأولى بين عالمين متباينين، والذي سرعان ما تتبدد عنفيته مع تكرار اللقاء، الذي يُحدِثُ التحول المطلوب في شخص الموحى إليه، يجعله يأنس بهذا اللقاء الاستثنائي.

لكن، هل القول بعنف اللقاء الأول، يتعارض مع ما جاء في سورة النجم، وبحسب ما يرى هشام جعيط، من أن الأمور "جرت في جو بعيد عن العنف وفي جو تقبّل وعطف وتقارب شديد"؟ برأيي لا يوجد تعارض، إذا علمنا أن سورة النجم لم تتعرض لحدث الوحي الأول، بل تعرضت لحدث العروج إلى السماء وما جرى لمحمد عند سدرة المنتهى. فالضمير في نص الآية: "ثم دنا فتدلى" راجع كما ذكرنا سابقاً إلى النبي، لجهة قربه من الله، وليس إلى جبريل. ولهذا يعود جعيط ليؤكد بأن: "الجانب المجمل الذي تريد الروايات تأكيده أنها تعكس بصفة شبه عقلانية تحليلاً نفسانياً ممكناً لمكابدة الرسول في الأوَّل ولخوفه لما حلَّ به ولارتباكه في تفسير واستيعاب لحظة الاحتكاك الأولى بعوالم الغيب"[45].

1. 4. 2 كفاءة النبي العلمية

هل كان النبي مجرد متلق للوحي ومأمور بتبليغ ما يوحى إليه، أم أن له حضوراً عاقلاً وفاعلاً أثناء عملية تلقي الوحي، ودوراً ناشطاً ينسب إليه في عملية التبليغ تجعله أكثر من متلقٍ أو مبلغ؟

يعلق هشام جعيط على هذه المسألة بالقول: "تريد روايات الوحي عن قصد أو عن غير قصد أن تبرز أنَّ النبيّ إنَّما كان رجلاً عادياً تماماً لم يختر لنفسه هذا المسار وإنَّما اصطفاه اللَّه بمشيئته. وحتى الخلوة في حراء لم تكن من محض إرادته، بل إنَّ اللَّه حبَّب إليه الخلوة ... كلّ هذا تصوُّر إسلامي. أتى فيما بعد. لبدء البعث النبوي، تلعب فيه الرعاية الإلهية دوراً هائلاً، ويلعب فيه محمَّد دوراً سلبياً. فلا شيء يؤهله شخصياً للنبوة وإنَّما "اصطفاه" اللَّه "واختاره"، فهو المصطفى المختار الذي

(44) راجع الكتاب المقدس، منشورات المكتبة البولسية، سفر التكوين: 32. راجع أيضاً: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوية، ص. 30-40.

(45) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 101

سيكون وعاء الوحي لا أكثر... بل تشير الروايات إلى أنَّ النبوة فرضت على محمَّد من الخارج وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنَّه لم يكن ليتوقع هذا أبداً حتى ظنَّ بنفسه الجنون... لقد خبا دور محمَّد تماماً في الوحي، وهذا ما يتماشى مع المعتقد الإسلامي في أنَّ القرآن كلام اللّه بحذافيره لفظاً ومعنى".[46]

ولعل هذا سوغ ورسخ مفهوم أُمِيَّة النبي، بمعنى عدم قدرته على القراءة والكتابة. حيث كان المقصد الإسلامي من ذلك هو تنزيه القرآن عن كلِّ يد بشرية. فلم يكن محمَّد شاعراً ولم يكن حكيماً فيلسوفاً ولم يكن عالِماً بكتب الأولين، ولم يكن يقرأ في الكتب كما كان يفعل شخص مثل ورقة بن نوفل، إنَّما هو تنزيل من اللّه.

فعن الباقلاني: "أنه كان معلوما من حال النبي ﷺ، أنه كان أميا لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ، كذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم"[47]، وفي تفسير الرازي: "إنه تعالى وصف محمداً في هذه الآية بصفات تسع: الأولى كونه رسولاً، الثانية: كونه نبياً، الثالثة: كونه أمياً"، وقال الزجاج: "معنى الأمي الذي هو على صفة أمة العرب. قال ﷺ: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب. فالعرب أكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرأون والنبي ﷺ كان كذلك، فلهذا السبب وصفه بكونه أمياً. قال أهل التحقيق وكونه أمياً بهذا التفسير كان من جملة معجزاته"[48]، وفي تفسير القرطبي: "قوله تعالى ﴿ٱلْأُمِّيَّ﴾ هو منسوب إلى الأمة الأمية، التي هي على أصل ولادتها لم تتعلم الكتابة ولا قراءتها"، وقال ابن عباس: "كان نبيكم ﷺ أمياً لا يكتب ولا يقرأ ولا يحسب".[49]

وقد حاول البعض التفصيل، بين أميته قبل النبوة وعدمها بعدها. فعن الشريف المرتضى: "إن هذه الآية (ما كنت تدري ما الكتاب) إنما تدل على أنه عليه السلام ما يحسن الكتاب قبل النبوة وإلى هذا يذهب أصحابنا، فإنهم يعتمدون على أنه عليه

---

(46) المصدر نفسه، ص. 17-23.

(47) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 69.

(48) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 15، ص. 382.

(49) القرطبي، تفسير القرطبي، ج 7 ص 298.

السلام ما كان يحسنها قبل البعثة، وأنه تعلمها من جبريل بعد النبوة، وظاهر الآية ذلك، لأن النفي تعلق بما قبل النبوة دون ما بعدها"[50]. وعن الشيخ الطوسي: "والذي يقتضيه مذهبنا أن الحاكم يجب أن يكون عالما بالكتابة والنبي عندنا كان يحسن الكتابة بعد النبوة وإنما لم يحسنها قبل البعثة"[51]. وهو تفصيل لا يحمل قوة تسويغ كافية، بحكم أن النبي تلقى الوحي فجأة كما تقدم، ولم يذكر التاريخ أن خضع لعملية تأهيل علمي قبل ذلك أو بعده.

القول بأمية النبي، بمعنى عدم قراءته وكتابته استمر ليكون الموقف الرسمي الديني المعاصر أيضاً. يقول جعفر سبحاني: "إن صحائف تاريخ حامل الرسالة أوضح دليل على أنه لم يدخل مدرسة، ولم يحضر على أحد للدراسة وتعلم الكتاب"[52]. وفي تفسير الميزان: "وظاهر التعبير في قوله: "وما كنت تتلو" إلخ، نفي العادة.. والمعنى: وما كان من عادتك قبل نزول القرآن أن تقرأ ولا كان من عادتك أن تخط كتابا وتكتبه - أي ما كنت تحسن القراءة والكتابة لكونك أمياً- ولو كان كذلك لارتاب هؤلاء المبطلون الذي يبطلون الحق بدعوى أنه باطل"[53].

وقد حاول بعض المعاصرين، إعطاء مدلول إيديولوجي دَعَوِي لمفهوم الأمية، واعتبار هكذا مفهوم شاهداً على إعجاز القرآن. يقول محمد باقر الحكيم: "إن القرآن بشر به النبي وأعلنه على العالم فرد من أفراد المجتمع المكي، ممن لم ينل ما يناله حتى المكيون من ألوان التعلم والتثقيف. فهو أمي لا يقرأ ولا يكتب وقد عاش بين قومه أربعين سنة فلم تؤثر عليه طيلة هذه المدة محاولة تعلم أو اثارة من علم أو أدب... وهذا يعتبر تحديا آخر من القرآن للقوانين الطبيعية، إذ لو كان القرآن جاريا وفق هذه القوانين لما كان من الممكن أن يجيء به فرد أمي لم يشارك حتى في ثقافة مجتمعه بالرغم من بساطتها"[54]. وفي هذا التأويل تَحَكُّمٌ مبالغٌ به لجهة تحليل مفهوم

---

(50) الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، دار القرآن الكريم، 1405 هـ ، قم، ج. 1، ص. 107.

(51) الشيخ الطوسي، المبسوط، المطبعة الحيدرية، طهران، 1387 هـ، ج 8 ، ص 120 .

(52) جعفر سبحاني، محاضرات في الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ص. 326

(53) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 16، ص. 139.

(54) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، مؤسسة الهادي، قم، 1417، ص 131.

الأمية، حيث يقيم تلازماً بين الأمية والجهل، وهو غير صحيح، خصوصاً إذا علمنا أن الثقافة العربية آنذاك كانت تقوم على المشافهة والحافظة القوية في تناقل أخبارها وعاداتها وأفكارها ومفاهيمها. فعدم قدرة النبي على القراءة والكتابة لا يعني عدم اطلاعه على الثقافات الأخرى وعلى مضمون الأديان السابقة. والجهل بالقراءة والكتابة لا يستلزم محدودية شخص النبي ولا يدل على جهله بكتب الأديان السابقة، ولا سيما أن أفكار اليهودية والمسيحية كانت مألوفة ومعروفة ومتداولة بين العرب، وتحتل حيزاً معتبراً داخل المجال التداولي العام للثقافة العربية قبل الإسلام وأثناء فترة الدعوة الإسلامية. فالثقافة العامة في ذلك العصر، رغم أنها لم تصبح بعد ثقافة كتابة وقراءة، إلا أن الشفاهة والذاكرة عوضت هذا النقص، وجعلتاها قابلة لحمل الثقافة المحيطة بها والتأثر بها[55].

لهذا لم يستبعد هشام جعيط، أن يكون الفهم بأن كلمة "أمي" تعني من لا يعرف القراءة والكتابة، هو فهم طارئ على المعنى الأصلي للكلمة. وهو فهم اضطر المسلمون إلى الذهاب إليه بعد عهد النبوة والخلافة الراشدة، ليؤكدوا على إعجاز رسالة النبي وليثبتوا أن ما نزل من الوحي لا يمكن أن يكون من إنشاء النبي محمد، بحكم أنه أمي لا يعرف الكتابة والقراءة. فالقول بأمية النبي من شأنه أن يدفع عن الوحي أي تدخل من محمد ويجعله نتاجاً إلهياً صرفاً، وأن يؤكد على أن النبي لم يكن سوى الواسطة التي انحصرت وظيفتها في تبليغ الرسالة بحرفية وأمانة[56].

بالمقابل فإن هنالك ميلا حديثاً لدى البعض، إلى اعتبار كلمة "أمي" ذات أصل ثقافي لا لغوي، وهي كلمة لا وجود لها في لغة العرب، فهي معربة وأصلها يرجع إلى لفظ "الأمم" الذي أطلقه اليهود على غيرهم من الأمم الذين لا كتاب لهم. وقد أشار الراغب الأصفهاني إلى ذلك بقوله: "هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب". مما يعني عدم وجود دليل كاف يدل على جهل النبي بالقراءة والكتابة، بل هنالك روايات تؤكد على أن النبي كان يقرأ ويكتب، حيث ورد في رواية صلح الحديبية أنَّ النبي

---

(55) راجع: حمادي مسعودي، من الوحي إلى التدوين، دار سحر للنشر، تونس، 2005، ص. 15-24.

(56) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 41-46.

محا عبارة "محمَّد رسول اللّه" وكتب مكانها عبارة "محمَّد ابن عبد اللّه"، وورد أيضاً ما ذكره القرطبي عن الشعبي: "ما مات النبيّ حتى كتب"، وما عن البخاري ومسلم في قول النبي: "ائتوني، بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي"[57].

هذا دفع محمد عابد الجابري إلى القول بأن "الأمي أو الأميين من ليس لديه كتاب سماوي، وقد جاء القرآن ليكون كتاباً خاصاً بهم"[58]. ولعل ما جاء عن الطبري في تفسيره من أن النبي كان "يكره أن يظهر الأميون من المجوس على أهل الكتاب من الروم"، وأن "الكفار" بمكة فرحوا وشمتوا، فلقوا أصحاب النبي "فقالوا: إنكم أهل كتاب والنصارى أهل كتاب ونحن أميون"[59]، يدعم فكرة أن كلمة الأمية تطلق على من ليس لديهم كتاب سماوي.

وقد رجَّح هشام جعيط أيضاً هذا القول، واعتبر أن عبارة "النبيُّ الأميُّ" تعني النبيّ المبعوث من غير بني إسرائيل. فلكلمة "أميّ" و "أميّين" مقابل بالعبرية، وهي "أمُم عُلام" أي أمم العالمين من غير بني إسرائيل، وعندما ترجم الكتاب المقدَّس إلى اللاتينية استعمل عوضاً عن كلمة "أمم" كلمة gentiles. فتكون عبارة "النبيّ الأمي" و "نبيّ الأميّين" موجَّهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة، أكثر مما هي موجَّهة إلى المسيحيين، وتعني النبيّ المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخرى، والمختار هو ذاته من بين أمَّة من غير اليهود. فالكلمة تعود بحسب جعيط، إلى تطورها في اللغة العبرية، لتدل على معاني إقصائية تجاه الأمم الأخرى بأنها تجهل اللّه وتجهل الحقيقة. وبالتالي يكون استعمال القرآن لهذه الكلمة أجنبيا عن معنى الجهل بالقراءة والكتابة.[60]

لهذا أكد جعيط أن: "شخصاً مثل محمَّد، كان يحسن القراءة والكتابة وأنَّه كان يتمتع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذكاء الوقاد. فأن يكون المسلمون في العهود اللاحقة قد أرادوا نزع هذه الأوصاف عنه في سبيل دعم إلهية القرآن، هو أمرٌ

(57) صحيح البخاري، ج. 4 ص. 31

(58) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص. 81.

(59) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 21، ص. 11.

(60) هشام جعيط، الوحي والقرآن النبوة، ص. 101

مفهوم ولعلّه محبذ. أمّا بالنسبة إلينا كمسلمين معاصرين، فلا تضارب بين صفة الموحى إليه . أي محمَّد . وحقيقة الوحي وبين صفته كشخصية فذّة من طراز أعظم مؤسسي الأديان، وفي رأيي الخاص أكبرهم قامة"(61).

بيد أن الاحتمال بأن يكون محمَّد لا يقرأ أو يكتب، غير مستبعد، لأنه قد عرف اليتم خلافاً لأبناء الأرستوقراطية القرشية. وهذا لا يضر بمصداقية الرسالة التي جاء بها أو بمكانتها، إذ إن الحافظة كانت تلعب دوراً أساسياً في الثقافة العربية. كما أن القرآن نفسه لم يُتلى مكتوبا، بل هو أثر شفوي وأراد لنفسه ذلك. كما أن القرآن كان يركز على التلقي الشفاهي للوحي، كما في الآية: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: 16-17]، والآية: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾﴾ (الأعلى: 6). فالقرآن أتى من قلب النبي وضميره، ولا يذكر صراحة أنَّ محمَّداً كان يحسن أو لا يحسن القراءة ولا الكتابة. أما كلمة "سنقرئك" في الآية فلا تعني التهجي في كتاب، بل تدل على التلفظ بالأصوات واستظهار ما تَمَّ حفظه وتلاوته. وكذا الأمر في كلمة "إقرأ" في آية الوحي الأولى، فإنها تعني، على الأقرب، "أعد التلفظ بما ستسمع"(62).

وسواء أكان النبي أمياً بمعنى عدم معرفته للقراءة والكتابة، أم بمعنى أنه من الأمم التي لا كتاب مُنزلاً لديها، فإن حضور النبي في عملية الوحي، وتلقيه الواعي واليقظ لما يلقى إليه، هو أمر مؤكد. وقد عبَّر القرآن عن ذلك ببصيرة النبي، كما في الآية: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ (يوسف: 108). إلا أن السؤال الأهم وراء ذلك، هو: ما هي درجة حضور النبي في عملية الوحي، وفي مرحلة التعبير عنها وتبليغها؟ بعبارة أخرى، هل كان النبي مجرد متلق واع ويقظ، وفي درجة حساسية عالية لما يُلقى إليه، كمدخل لحفظ الوحي وتبليغه إلى الناس كما أنزل؟ أم أن للنبي دوراً أساسياً في التعبير عن تجربة الوحي، ودور شراكة معينة في إخراج أو تخريج تجربة ومضمون الوحي؟

هذا السؤال غالباً ما يتجنب المسلمون الخوض فيه، بحكم وعيهم التنزيهي،

---

(61) المصدر نفسه.

(62) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 20، ص. 108.

ونزعتهم الراسخة إلى الإعلاء من شأن القرآن على حساب شخص النبي. بحيث يبدو النبي محمد، وفق هذا الفهم، مجرد متلقٍ سلبي للوحي، يعي ما يقال له وقادر على حفظه، من دون أن يكون له أي دور في عملية صدور النص أو تشكله. الأمر الذي رسخ مفهوم الفصل بين المُرسَل والرسالة، وجعل دور النبي يقتصر على التبليغ والإيصال. هذا التساؤل يدفعنا إلى البحث في عملية الوحي نفسها التي تمثل التفاعل الحاصل بين المُلقِي والمتلقي، أو الموحِي والمُوحَى إليه، ليتسنى لنا الكشف عن دور النبي الخاص فيها.

1. 5 عملية أو تجربة الوحي

نميز هنا بين أمرين:

أولهما: الوحي بصفته كلاماً أوحي إلى النبي، وعبَّر عنه القرآن الكريم في أكثر من موقع، مثل قوله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ﴾ (الإسراء: 86)، وقوله: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (الأنعام: 106)، وقوله: ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ...﴾ (الكهف: 27)، وقوله: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ﴾ (الإسراء: 73). وهي آيات تشير إلى كلام موحى إلى النبي، كان النبي يحرص على تلقنه وحفظه وترديده وتبليغه ثم تدوينه لاحقاً كيلا يفوته شيء منه. وإلى ذلك تشير الآية: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: 16-18]. هذا الوحي هو ما يطلق على مجموعه أو بعضه بالقرآن.

ثانيهما: عملية الوحي، أي الكيفية والوضعية التي حصل فيها الوحي وتمت عملية نزول وإنزال القرآن، بحيث يكون الكلام الموحى به إلى النبي والذي بلغه للناس، بمثابة النتيجة والثمرة النهائية لعملية الوحي. فلا يمكن فصل كلام الوحي عن عملية الوحي، لأنه يستمد منها حقيقته وبُعده الوجودي، لأنه ببساطة جاء عبرها وبها إلى العالم. وإذا كان الكلام الموحى به إلى النبي، بمثابة شيء خارجي، نزل على محمد وصدر منه واستقل عنه في مراحل تشكله الآخيرة، ليستحيل نصاً مدوناً ومجموعاً يتلى ويُرَتَّل ويُقرأ ويُفسر ويُؤوَّل، بنحو منفصل عن شخص النبي. فإن عملية الوحي بالمقابل لم تستقل عن النبي، لأنها ليست مجرد ترتيبات غيبية وكشوفات

حصلت وتم تدبيرها خارج شخص النبي لتسهيل نزول القرآن، بل هي تفاعلات النبي الذاتية في لحظة انكشاف الغيب عليه، التي هي حدث تلقيه للوحي مع ما رافق هذا الحدث من قلق وهلع وطمأنينة في نفسه، جعلت منه نبياً مبلغا عن الله بعدما كان لا يدري من قبل هذا "ما الكتاب ولا الإيمان".

بذلك، يكون الوحي الكلامي الذي ألقي على النبي، ثمرة لعملية الوحي، في حين أن عملية الوحي هي حدث الاتصال نفسه وعملية الكشف التي حصلت بين النبي وجبريل أو بين النبي والله، والتي ولَّدت اختباراً ومعاناة خاصة داخل النبي، وأحدثت فيه انفعالات وتفاعلات ورؤى قلبية سلكت مجراها في روعه، جعلت النبي في نهاية تلك التجربة، لا مجرد ناقل لكلام الله، بل شخصاً تكثفت في داخله تجربة الوحي وانسكبت في أقواله وأفعاله. بهذا لا يعود القرآن الممثل الحصري لتجربة الوحي، بل تصبح حياة النبي في أحواله وأقواله وسيرته، تمظهراً وإظهارا موضوعياً لحقائق الوحي وتفاعلاته. فالوحي ليس ما قيل للنبي أو أنزل عليه فقط، بل هو الحدث الذي يشمل الكلام المُنزل وتجربة النبوة التي عاشها النبي واختبرها خلال فترة تلقيه للوحي ومراحل الانكشاف والتواصل التي تحصل له ومعه.

تجربة الوحي، ليست من التجارب التي يألفها الإنسان بسهولة، إنَّها تجربة استثنائية تخلق في الإنسان عوارض استثنائية وغير اعتيادية. وقد ورد أن النبي كانت تعتريه حين نزول الوحي عليه حالات خاصَّة من الاضطراب، فكان أحيانا كثيرة "يفصل ويغمى عليه"، و"إذا نزل عليه الوحي كرب له وتربَّد وجهه (احمر احمراراً شديداً)"، وكان "إذا نزل عليه الوحي وقذ لذلك (خارت قواه) كهيئة السكران". وقد ورد عن النبي قوله: "كان الوحي يأتيني على نحوين: يأتيني جبريل فيلقيه عليَّ كما يلقى الرجل على الرجل فذلك يتفلت مني (يفلت ويذهب)، ويأتيني في شيء مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي فذلك لا يتفلت... أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثَّل لي الملك فيكلمني فأعي ما أقول". وعن عائشة: "رأيته ينزل عليه الوحي في الليلة الشديد البرد فيفصم عنه، وإنَّ جبينه ليتفصد عرقاً"[63]. كل ذلك يوحي بأن كلام الوحي غير

---

(63) راجع: بن كثير، تفسير بن كثير، دار المعرفة، بيروت، 1992ج. 4، ص. 464. راجع أيضاً: صحيح البخاري، ج. 1، ص. 3.

منفصل عن عملية الوحي نفسها وكيفيتها. فما كان ينزل على النبي لم يكن مجرد ألفاظ عادية أو تعابير لغوية تُشبه ما نتداوله ونتواصل به في حياتنا اليومية، بل هو بحسب القرآن قول ثقيل كما في الآية ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥﴾ (المزمل: 5) يجعل تلقيه يأخذ لدى النبي تمظهرات خارجية غير مألوفة، وهي تمظهرات تعكس ما في داخله من مزاج تلق مغاير لتلقي الألفاظ المألوف، ويخلق فيه أحاسيس روحية عميقة وقدرات إلتقاط، في غاية الحساسية، لمضامين وحقائق ذات نشأة أخرى.

1. 5. 1 الوحي التعليمي

ذكر القرآن أن هنالك وحياً نزل على النبي من نوع آخر، إلى جانب الوحي القرآني، يمكن تسميته بالوحي التعليمي. كما في الآية: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ۝١١٣﴾ (النساء: 113). والآية تعدد إنزال الكتاب والحكمة، وتضيف إليهما: "وعلمك ما لم تكن تعلم"، أي تعليم آخر لم يكن يعلمه النبي من قبل، والذي أهَّلَهُ ليكون نبياً مبلغا عن الله.

فالإنزال والتعليم المذكوران في الآية، هما نوعان اثنان من العلم، أحدهما التعليم بالوحي المباشر أو نزول الروح الأمين على النبي، والآخر هو التعليم بنوع من الإلقاء في القلب والإلهام الخفي الإلهي. فيكون المراد من: "وعلمك ما لم تكن تعلم"، كما عن الطباطبائي: "أي آتاك نوعا من العلم لو لم يؤتك إياه من لدنه لم يكفك في إيتائه الأسباب العادية التي تُعلِّم الإنسان ما يكتسبه من العلوم"[64]. فبدون هذا التعليم الخاص، المواكب للإنزال القرآني، لم يكن لدى النبي الكفاءة الكافية في تلقي المعارف الإلهية والقيام بمهمة النبوة والرسالة.

كذلك فقد ذكرت آية آخرى، وجود نوع من تسديد خاص بالنبي يضاف إلى وحي تنزيل الكتاب: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾ (الشورى 52). ظاهر هذه الآية يشير إلى وجود روح مُعلِّمَة وهَادية للنبي، تسدده وتوحي له فعل الخيرات.

هذا يعني أن الوحي على النبي لم يكن مجرد إلقاء أو تنزيل للقرآن على النبي،

---

(64) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 5، ص. 80.

بل كان هنالك نوعٌ من وحي تعليمي وتسديدي للنبي، متداخلٌ مع عملية إنزال الكتاب نفسها، وملاصقٌ لها، يجعل إنزال القرآن على النبي وتلقيه من النبي والتعليم والتسديد المواكب للعملية بأسرها، حدثاً واحداً هو حدث الوحي.

وجود عنصر تعليمي في الوحي يضاف إلى الوحي القولي، يجعل شخص محمد في صيرورته نبيا، وفي عملية تلقيه للوحي وما أحدثت فيه من تحولات وتجارب واختبارات، وفي حركة تفاعله مع مسار الدعوة الدينية، يجعله في ذلك كله مظهرا من مظاهر الوحي وإحدى تجلياته الموضوعية والتاريخية إلى جانب القرآن، حيث يرسمان بتضافرهما معاً مشهدية الوحي الكاملة.

1. 5. 2 كيفية الوحي على محمد

يدل لفظ الوحي، كما في لسان العرب، على الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام الخفي وكلّ ما ألقيته إلى غيرك. وتدل كلمة النبوة على الارتفاع عن الأرض، والنبي هو المرتفع منها[65]. وقد استنتج الجابري أن المعنى اللغوي لكلمة الوحي لا يكفي مؤونة استعمال الكلمة بمعنى تلقي الواحدُ من البشر الوحيَ من الله، ما يعني أن "مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، ولم يكن لديهم تصوّر عن النبوة إلاّ بمعنى الرفعة والشرف. أمّا أن يتلقى الواحد من البشر الوحي من اللّه فذلك ما كان غائباً عن معهودهم"[66].

وقد جاء القرآن باستعمالات جديدة لمعنى الوحي، يستفاد منها أن مفهوم الوحي يقع على كلّ شيء في العالم وأنّه الوسيلة التي يتحكم بها اللّه فيه، فالوحي في صلب العلاقة بين اللّه والوجود كيفما كان. لذلك نجد القرآن يركز في استعمالاته لكلمة الوحي على الإلهام كما في الإيحاء إلى أم موسى في الآية: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص: 7)، وركز في البعض الآخر على التسخير والتدبير الكونيين، كما في الآية: ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصّلت: 12)، والآية: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ (النّحل: 68)، واستعرض في بعض آياته أنحاء الوحي على

(65) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج. 1، ص. 63 .
(66) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 112

الأنبياء والرسل، والذي تردد، كما ذكرنا سابقاً، بين الوحي المباشر من الله والوحي من وراء حجاب والوحي بواسطة ملك.

أما كيفية إلقاء الوحي على قلب محمد، فنجد أن العقل الديني الإسلامي ظل يتعامل مع هذه المسألة بكثير من الحذر، وهي بنظرهم أقرب إلى سر ذاتي لا يتجاوز محمد، ولا يمكن رصدها إلا بحدود ما يخبرنا القرآن عن تلك التجربة أو تطلعنا الروايات عن تمظهراتها الخارجية دون الوقوف على جوهر حقيقتها أو أساس تحققها الباطني. فهي أقرب إلى أن تكون مسألة توقيفية أو نقلية، لا مجال للعقل في اكتناه حقيقتها وطبيعتها. يقول هشام جعيط في هذا المجال: "أمَّا مفهوم الوحي فيكاد يكون مستعصياً على الفهم: أهو كلام خارجي يُسمع وفي دنو الشخص من محمَّد ما يبرِّر ذلك، أم عملية خاصَّة وخارقة تدخل الكلام أو حتى المعنى فقط في نفس محمَّد وتطبعه فيه؟ ومفهوم الوحي والإيحاء يرمز في العربية إلى الإلهام الداخلي وكذلك في القرآن بخصوص الأنبياء وغيرهم، إذ يبدو الوحي كرسالة داخل النفس أو أمر بدون وعي من المتلقي. ومن وراء ذلك فكرة أنَّ اللّه يمسك بالأنفس والأفكار والإرادة، لكنَّه لا يتكلم هو ذاته فيها بالصوت المتموضع في الزمان والمكان"[67]. ويقول العلامة الطباطبائي أيضاً: "وقد أشار القرآن في خطابه الذي خص به نبيه " وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم" وهو خطاب خاص لا نفقهه حقيقة الفقه إذ لا ذوق لنا في هذا النحو من العلم والشعور غير الذي يظهر لنا من سائر كلامه تعالى"[68].

بيد أن النصوص المتوفرة لدينا، تفيد بأن الوحي كان يجري داخل الضمير، أي باختراق للنفس النبوية، وبهجوم مباغت داخل الضمير لألفاظ ومعان سرعان ما يتحد بها النبي نوع اتحاد. فالوحي بحسب الآية: "نزله جبريل على قلبك"، ليس مجرد إلقاءٍ لنص حرفي، بل هو نوع إلهام داخلي يقذفه روح اللّه في صدر الإنسان. ما يدل على أن النبي محمد لم يكن في عملية الوحي غائباً أو في حالة لاوعي، بل كان يتلقى الوحي بلهفة ومحبة، ويعرف حقّ المعرفة من هو مصدره ويؤمن به ويمنحه ثقته الكاملة.

---

(67) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 47

(68) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 5، ص. 79 .

الصعوبة الحاصلة في فهم تجربة الوحي، والغموض الناتج من فهمها، حفَّزَت البعض إلى فهمها وتفسيرها وتصوير طبيعتها والكشف عن حقيقتها. وقد تعددت الأقوال حول حقيقة الوحي بتعدد الجهات التي فهمت من خلالها، وهي تصورات سنعرضها تباعاً.

1. 5. 3 الوحي عند الفلاسفة المسلمين

عالج الفلاسفة المسلمون مسألة الوحي انطلاقا من هاجس التوفيق بين النقل والعقل، وتأكيد وجود معرفة مشروعة خارج مجال النقل. ولعل أهم ما قيل في هذا المجال هو نظرية الفيض التي نادى بها الفارابي، والتي مفادها أنه إذا استطاع الواحد من النَّاس الارتفاع بمستوى عقله عن طريق النظر والتجريد إلى أعلى درجة، فإنَّه يستطيع الاتصال بالعقل الأوَّل بتوسط العقل العاشر المدبر لما تحت فلك القمر. ويسمى العقل الفعال واهب الصور للمواد، ومرتبته مرتبة الملك جبريل في الخطاب الديني. ومن الاتصال عبر العقل العاشر يتلقى الإنسان المعرفة الحقيقية بالله والطبيعة والإنسان، إمَّا على شكل معرفة نظرية برهانية وهذا هو الفيلسوف، وإمَّا على شكل مثالات وصور بيانية وهذا هو النبي الذي يوحى إليه[69].

يكون الفرق بين الفيلسوف والنبي، بحسب هذا التصور، أنَّ الفيلسوف يرقى إلى مرتبة الاتصال بواسطة المعرفة الواسعة والنظر الدقيق المبني على التجريد والاستدلال، فيكون علمه علماً اكتسابياً. بينما يبلغ النبي هذه المرتبة، بفضل ما أوتي من خيال قوي ونافذ، يصل إليها عندما تتحرر القوَّة المتخيلة في الإنسان من تأثير زميلاتها الأخرى (الحسية والشهوانية والغضبية والنزوعية والعاقلة) وتتفرد بنفسها. فإذا كانت القوَّة المتخيلة في إنسان ما قوية وكاملة، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا مستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، أو يجعلها في خدمة القوَّة الناطقة، وكانت حالها هذه في وقت اليقظة مثل حالها في وقت النوم، حينئذٍ يمكن لهذا الإنسان أن يتلقى في يقظته من العقل الفعَّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو

---

(69) راجع: أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، المكتبة الشرقية، بيروت، 1980. ص. 111. راجع أيضاً: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 126.

محاكاتها بالمحسوسات، كما يتلقى محاكيات المعقولات المفارقة (للمادة) وسائر الموجودات الشريفة (العقول الملائكة) ويراها. فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، ويكون هذا أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوّة المتخيلة. إنَّها مرتبة النبوة حسب الفارابي وابن سينا[70].

بهذا، فالوحي فيض من العقل الفعال، وما يمكن نسبته إلى الله في هذا الوحي ليس الكلام، بل ضرب من التفهيم تتجلى له من خلاله الذوات المجردة والحقائق، والتي قد يتمثلها النبي أصواتا منتظمة (كلاما)، إلا أنها تندرج في باب تمثل المعقول في المحسوس[71]. وهذا يجعل نظرية الفلاسفة في الوحي تختلف عن نظريات علماء الكلام، حيث يرى علماء الكلام كلام الوحي منبثقاً عن الله مباشرة، في حين يرى الفلاسفة، ووفاء منهم لنظام العلية الذي يحكم العالم والترتيب الوجودي فيه، أن الوحي فيض مباشر من العقل الفعال الذي يعلو العقل البشري (المستفاد) بدرجة.

تفسير الفلاسفة للوحي، أقرب إلى التفسير النفسي في تلقي المعرفة، الذي يشير إلى اكتمال القوة المتخيلة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال، في مقابل القوة الناطقة التي يملكها الفلاسفة. حيث تبدو معرفة الأنبياء كأنها معرفة غامضة ورمزية، في حين تبدو معرفة الفلاسفة معرفة مباشرة (برهانية) وواضحة. كما أن الوحي وفق هذا الفهم، يحصل بعد اكتمال قابليات النبي وبتمهيد منه وإكمال منه لاستعداداته. وقد مر معنا أن الوحي كان فجائياً وغير متوقع عنده. كذلك فإن التفسير الفيضي للوحي يلغي دور النبي في الوحي ويحوله إلى متلق سلبي ولوحة بيضاء يخط عليها العقل الفعال صوره ومعقولاته. هذا بالإضافة إلى أن الفيض عملية أقرب ما تكون إلى عملية خالية من الانفعال أو المعاناة، في حين أن الوحي على النبي كان مُحمَّلاً بإرهاصات ومشاق ومعاناة ذاتية. ولعل أهم مشكلة في الفهم الفيضي للوحي، هو أن إفاضات العقل الفياض ليست سوى معقولات وصور، ما يجعل الوحي تجربة معرفية أو علمية

---

(70) راجع كتاب رسائل بن سينا، رسالة في الفعل والانفعال، ص. 221. راجع أيضاً: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشركة العلمية، بيروت، ص. 172.

(71) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 111. راجع أيضاً: رسائل بن سينا، رسالة في الفعل والانفعال، ص. 221.

صرفاً، في حين أن الوحي حدث تفاعلي بين مجمل عناصر غيبية وأرضية، لامتناهية ومتناهية، يتمازج فيه الشعور بالتصور، والفهم بالقلق، واليقين بالحيرة.

1. 5. 4 الوحي والإنخطاف

يقيم ماكس فيبر شبهاً كبيراً بين النبي محمد وأنبياء بني إسرائيل الذين يمثلون حسب رأيه "النبوّة الانخطافية أو الانجذابية" (Ecstacy)، والذين يدخلون في علاقة يغزوهم فيها الوحي حتى يصلوا إلى حالة لاشعورية، فيرون في هذه الحالة الخاصَّة ما لا يُرى ويسمعون ما لا يُسمع. ولعلَّ الشكل الصارم المباشر للوحي القرآني المنزّل في فترة قصيرة واقترانه أولياً برؤيتين للروح الإلهية المنبثقة عن اللّه ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾ (القدر: 4)، وآيات اللّه الخفية في عالم آخر، واستشفاف محمَّد للامتناهي، جعل ماكس فيبر يُقارن بين محمَّد والأنبياء الإسرائيليين، حيث بدا محمد في تحليلات فيبر كالمثال الصافي للنبوّة[72].

قرأ فيبر في نصوص العهد القديم، ما عاناه الأنبياء، عندما كانت الروح تسيطر عليهم، وما اختبروه من التواء في وجوههم، وكيف كانت أنفسهم تخونهم، وغالبا ما يقعون على الأرض غير واعين، ولوقت ما عاجزين عن الرؤية والكلام ويعانون من تشنج ومغص حاد، وكانوا يهلوسون بومضات أضواء تعمي عيونهم وفيها أشكال الكائن البشري الأعلى، وكانوا يقعون في حالة غيبوبة، ويشعرون بألم رهيب وحرارة محرقة تُمسِكُهُم وتمنعُهُم من النهوض كما حصل لحزقيال، حيث لم يقدر على النهوض تحت تأثير الضغط ما لم يسمح له بالتكلم.

كذلك كان الأنبياء يُظهِرون نشاطا غريبا ظنوا أنه من الشياطين. فإرميا مثلا، سحق قربة في العلن، وكان يمشي والنير على رقبته، وكان أنبياء آخرون يمشون مع أبواق حديدية، كما أن إسحاق مشى عاريا لوقت طويل، وكان آخرون يُنزِلون الجروح بأنفسهم كما فعل زكريا، وأُلهِمَ آخرون مثل حزقيال أن يستهلكوا الوسخ، وكان بعضهم يصرخ بعبارات غير مفهومة، بعضها لعنات وبعضها تهديد وبعضها منحُ بركات، وكان لعابهم ينزل من فمهم، وكانوا يشرحون هلوساتهم السمعية والبصرية

(72) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 83.

وأحاسيسهم غير الطبيعية بتمتمة وتلعثم، وكان بعضهم الآخر يشعر أنه يطوف في الهواء[73].

وقد استنتج فيبر من هذه الشواهد وغيرها، بأن معظم أنبياء ما قبل الخروج كانوا أنبياء استلاب أو انخطاف، مثل هوزيا وإسحاق وإرميا وحزقيال، حيث تزوج هوزيا بأمر من يهوا بمومس، وبقي جرمايا بأمر من يهوا منعزلا ووحيداً، وكان مثل رجل سكران وكانت كل عظامه تهتز. ما يدل على أن استلاب الأنبياء كان مصحوبا ومسبوقا بحالة وسلوك مَرَضِيَّين، وهي وضعيات اعتبرت مُهمة وضرورية لشرعنة قيادة الأنبياء، عبَّر عنها بعض الأنبياء بالقول: "يد يهوا وقعت عليهم" و "روح الرب خطفتهم"[74].

المقارنة التي يقيمها فيبر بين محمَّد وأنبياء بني إسرائيل تكمن في صيغة التجلي والوحي التي حصلت لمحمد مع ما كان يعتريه من حالات اضطراب جسدي، والتي صنَّفها في صنف العلاقة مع الماورائي التي تُحوِّل سلوكيات الأنبياء إلى سُلوكٍ مَرَضِيٍ تجعلهم يمرون بحالات غير عادية متشابهة بينهم، تجعلهم بعد استيلاء روح يهوه عليهم، يذهلون ويذهبون في غيبوبة وينسلبون من ذاتهم، فمنهم من يُغمى عليه ويفقد البصر ويتخبط على الأرض، ومنهم من يرى الإله ذاته فيصيبه الشلل. وهو ما دفع بعضهم إلى اعتبار تلك الحالات شرطا لتحقق النبوة. يقول إرميا نفسه: "من لم يكن مرهقاً مزعجاً وتكلَّم وهو غير مجبر (من قوَّة خارجية)، بل من تلقاء قلبه، فلا يكون نبياً أصيلاً". فلا بُدَّ في رحلة النبوة وحدوث الوحي، من قوَّة خارجية أو تبدو كذلك بكلّ صدق، ولا بُدَّ أن يخبو العقل الذاتي، ولا بُدَّ أن ينزعج النبيّ ويدخل في حالة أزمة وإرهاق داخلي، تعيق النبي وتمنعه أحيانا من الكشف لمن حوله عن تجاربه البصرية والسمعية، لأنَّها غالباً ما تكون غامضة وملتبسة[75].

تصنيف "ماكس فيبر" للنبي محمَّد في صفّ الانخطافيين ليس دقيقاً تمام الدقة.

---

(73) Max Weber, Ancient Judaism, The free Press, New york, pp. 287-297.

(74) Max Weber, Ancient Judaism, pp. 289, Also see: Max Weber, Socio;ogy of Religion, Bacon Press, Boston, pp. 46.

(75) Ibid.

فأن يكون النبيّ أحسّ بصدمة وبخوف بعد الرؤيا الأولى كما ذكرت ذلك السِّيَر، فهذا ممكن وحتى مرجّح، لكن نبوّة محمَّد عقلانية وبلاغية بدرجة رفيعة، كما أن كلمة الإنخطاف (extase) ترجع، كما يرجح جعيط، إلى أديان السر الخفي التي ظهرت في آسيا وانتشرت في اليونان، بما في ذلك من تركيز على اللاعقلاني (إيلوزيس، الشامانية، الأبولينية، الأورفية، الديونيزية). ولا علاقة بين هذا التقليد وبين محمَّد الذي كانت نبوته في مجرى التقليد النبوي السامي[76]. فلئن كان محمَّد فعلاً نبياً انخطافياً استلابياً في فترات الوحي القصيرة، فإنَّ سلوكه كان هادئاً في لحظات استخراج الوحي والإفصاح عنه عندما يصير الوحي قرآناً. حيث لم تظهر عليه علامات الاضطراب إلاَّ قليلاً جداً وليس بالصفة الهيجاء التي عليها الأنبياء الذين ذكرهم فيبر.

لذلك لا بد من التمييز بين لحظة الوحي حيث تستولي عليه القوَّة الإلهية في شكل روح اللَّه، وبين لحظة الإلقاء والدعوة التي يكون فيها النبي في كامل وعيه وحضوره. ولئن جازت مقارنة النبي مع أنبياء بني إسرائيل في صفة الاستلاب والإنخطاف، فإن حالات النبي المصاحبة للرؤيا والوحي، هي، كما يقول جعيط، أكثر "تحضراً" عند محمَّد مما جرى عليه الأمر لدى الأنبياء في نوباتهم العصبية التي حدَّثَت بها التوراة[77]. إذ إن كلّ ما يمسّ نفس محمَّد كان يجري في داخل الضمير، ولا برهان على أي اضطراب خارجي يقرب من الهلوسة أو الصرع، أو ما يمكن اعتباره حالة مرضية كما حاول السوسيولوجيون الحديثون والمعاصرون تفسير مظاهر الوحي وكيفيته. فإذا كان محمَّد استلابياً عندما تستحوذ عليه الروح، فإنها كانت تحصل بصفة رصينة مخالفة تماماً لاهتياجات أنبياء العهد القديم. فالاستلاب عنده وطأة ومعاناة مصحوبة دائما بحضور ووعي وتعقل.

1. 5. 5 الوحي والتصوف

رأى الغزالي أن خوض تجارب عرفانية من جنس النبوة سيتيح للمرء أن

---

(76) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 113. راجع أيضاً: كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص. 17- 55.

(77) المصدر نفسه، ص. 98-100.

يستوعب مفهوم النبوة ويتيقن عبر تجربته الخاصة صدق هذا النمط من المعطيات، بل ويستطيع من خلال هذه التجربة إدراك مصدر النبوة واستيعاب مكانة النبي وتجربته. فالنبوة في جوهرها، وبنظر الغزالي، لون من التجربة والكشف قابل للتطور والارتقاء، تمكن من هو غير النبي بأن يعيش تجربة النبوة، وتتيح للنبي نفسه بأن يزداد نبوة ويتكامل في مسار النبوة تدريجيا. بالتالي فإن تشخيص الأنبياء ومعرفتهم تكون بالتوفر على تجارب نبوية نستطيع بواسطتها تحديد من هو النبي. فالنبوة لا تُعرف بخرق قوانين الطبيعة أو المعاجز، بل بالاختبار الروحي، وهذا لا يتحصل إلا لأصحاب التجارب العرفانية المشابهة لتجارب الأنبياء القادرين وحدهم على إدراك معنى النبوة واختبار أقوال الوحي والوعي بمصدر هذه الأقوال والعلم بمنزلة قائلها. فطريق النبوة بحسب الغزالي مفتوح أمام الجميع[78].

كذلك، وإستنادا إلى أن الوحي تجربة قابلة أن تختبر وتعاش، فقد رأى ابن عربي أن الوحي مستمر وقابل أن يعيشه البشر ويختبروه. "فتأثير كلام الله الوحياني في روح مستمعه سريع ونافذ جداً وهذا ما لا يدركه إلا العارفون بالشؤون الإلهية"[79]. والوحي ليس في نظر ابن عربي كلاما دالا على معنى يقصده المتكلم، بل هو إشارة سريعة تترك في المخاطب تأثيرا حاسما لا يوصف، يعطل فكره وتدبيره ونظره وتأملاته بالمرة. فالكلام الوحياني الذي هو كلام الله، كلام "آخر تماماً" لا يعني بالضرورة نقض القوانين الطبيعية، بل هو كلام من مستوى آخر.

فما من كلام بما هو مجموعة من الكلمات والجمل يمكن أن يكون "وحيا في نفسه"، كما أن الكلام لا يكون وحيا إلا إذا ترك ذلك الأثر الهائل في مخاطبه، وحيثما تحقق ذلك الأثر كان الكلام وحياً. لذلك فإن كلمات القرآن تكون كلاما وحيانيا عندما تُحدِث ذلك الأثر العميق في النبي، وتكون وحيانيا أيضاً عندما تترك الأثر نفسه في أشخاص آخرين. فالفهم الحقيقي للقرآن هو أن تكتسب كلماته وعباراته

---

(78) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. 44 .

(79) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج. 2، ص. 78. راجع ايضاً: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص. 233-255.

العادية الصامتة في ظاهرها سمة "الآخر تماما" بالنسبة لشخص ما، فتستحوذ عليه وتهيمن على كل كيانه، فيكون الوحي بذلك مستمراً وغير مختص بالأنبياء.[80]

رغم السعي لإقامة التماثل بين تجربة الوحي والتجربة الروحية أو العرفانية، فإن هنالك فروقا كبيرة، تمنع من إدراج تجربة الوحي ضمن التجارب الصوفية أو ضمن أصنافها. فالتصوف عبارة عن إنسحاب كامل من العالم والإتحاد مع الكائن المتعالي، بحيث تزول الفوارق والتمايزات بين الذات والكائن المتعالي ويملأ الإنسان شعور غامر بالكلية والواحدية. الأمر الذي يؤدي إلى فقدان الشعور بالذات أو الشعور بالفردية أثناء التجربة، ما يجعلها تجربة إستلابية، لأنها عند حصولها، ورغم وجود تمهيد طوعي من المتصوف قبلها، فإن المتصوف يشعر أن إرادته معطلة وأحيانا كأنه ممسوك بيد كائن أسمى. وهو ما يجعل تجربة التصوف وراء الكلمات والعقل والاستدلال والعواطف، ولا يمكن وصفها أو التعبير عنها، لأنها بحسب هؤلاء تنافي التعبير ولا بد من اختبارها. كما أنه، وبحكم حصول تجربة التصوف في فترات متقطعة ومتباعدة، فإنها تجربة عابرة لا تدوم لفترة طويلة، وعند انتهائها وذبولها فإن القدرة على إعادة إنتاجها في الذهن والشعور تكون ضعيفة أو معدومة[81].

من هنا يتبين الفرق بين النبوّة ـ الرسالة المؤسِّسة (موسى ـ عيسى ـ محمَّد) وبين المتصوفة والزهاد. فهؤلاء الأخيرون مهدّدون بالجنون لطغيان الصور القوية عليهم واستفحال الأهواء كالعشق بهم، في حين أن الأنبياء لم يكونوا على هذا المثال، فكل شيء هنا يجري في داخلهم برزانة وتعقل من دون غيبوبة لذاتهم أو خروجهم منها. كما أن النبوّة تأتي بغتة وتفرض فرضاً وليست نتيجة وثمرة لأية رياضة روحية مسبقة أو ممارسة عقلية، بل هي هبة من الله، والموهوب في كلِّ ميدان أفضل ممن أجهد نفسه واتبع سبيل المشقة، فالنبي يُولَد نبيّاً كما يولد المِلِكُ مَلِكاً، وهو ما

(80) الشيخ محمد مجتهد شبستري، الكلام الوحياني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، 2007، العدد 33-34، ص. 142-150. وراجع أيضاً: والتر ستايس، الفلسفة والتصوف، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص. 60-108. راجع أيضا: William James, Variaties of Religeous Experience, Harvard Univ. 1902.

(81) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 33-34، ص. 152-173.

يمكن تسميته بالاصطفاء كما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [آل عمران: 33-34]، والآية: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ۗ﴾ (النمل: 59). وفي الرواية عن محمد الباقر في نصيحة لإبنه جعفر بعدما رآه يجهد نفسه في العبادة: "يا بني إن الله إذا أحب عبداً رضي منه باليسير"[82]. فالنبيّ لا يحصّل القداسة بمفعول قوّته الداخلية، بل لأنه مقرب ومصطفى من الله. التصوف إكتساب والوحي النبوي موهبة.

الأهم من ذلك، هو أن المتصوف عادة ما يكون غير ناشط في المجتمع بل يعمد إلى الانقطاع عن العالم كمدخل ضروري لاكتساب تجربة التصوف، وهذا بخلاف النبوة التي هي إنخراط كامل في حركة الاجتماع، وجهد لا يلين في تغيير مساره أو تعديله أو تقويمه. كذلك فإن الصوفي لا ينظر إلى التجربة الصوفية سوى كونها اختباراً مباشراً للحضور الإلهي، بينما الموحى إليه يرى الوحي، بالإضافة إلى كونه اختبارا للحضور الإلهي، عبارة عن مخاطبة الله له واستجابة الموحى له لهذا النداء، أي أن الوحي عبارة عن عملية حوارية بين الموحي والموحي إليه وليس لقاء أو اندماجا صامتا بين ذاتين كما في التجربة الصوفية. فالوحي لقاء يتخلله سماع الموحى إليه (حسي أو قلبي) لكلام الله. وهو ما يجعل حضور الله في الوحي حضورا شخصياً ومحدداً في وعي الموحى إليه، في حين أن حضور الله في وعي المتصوف، حضور يحكمه الالتباس والغموض والتشويش في الفهم، الأمر الذي يُلجئ المتصوف إلى الصمت دائما، لعجزه عن نقل تجربته إلى الآخرين أو التعبير عنها خلافاً لتجربة الوحي النبوي-الرسالي، التي هي تجربة ناطقة ومُعبِّرة، وتخرج إلى العالم بمجرد حصولها، رغبة في إصلاحه أو تغييره.

1. 5. 6 الوحي والتجربة الدينية

هل يمكن اعتبار الوحي نوعاً من أنواع التجربة الدينية، التي لا نختبرها، كما يقترح شلايرماخر، بفعل قدراتنا الفكرية، بل هي نوع من اختبار البشر المحدودين

---

(82) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، 1414 هـ . ، ج. 1، ص. 108.

للعلاقة بالمطلق، والذي يبدأ بأحاسيس تعاطفية وحدسية ووجدانية ويرتقي إلى مستوى الشعور بالرهبة والإنجذاب والهيبة[83]؟

ولعل التشابه المستنتج من تعريفات التجربة الدينية مع الوحي هو الذي استدعى المقارنة بينهما. يقول تيرنس بينلهام: "مبدأ التجربة الدينية يستعمل عادة بمعناه السيكولوجي، فالقول بأن شخصا ما قد حصَّل تجربة دينية من نوع معين هو القول بأنه حصَّل معاناة نفسية ما في تاريخ حياته... هذه التجارب تتفاوت وتتنوع من سماع أصوات إلى رؤية ما، إلى مجرد حدوث التزام ديني مفاجئ وشعور باليأس والراحة والرهبة والمديونية وحضور قوي للألوهية".[84]

وقد اقترح رودلف أوتو، في سياق توصيفه للتجربة الدينية، تسمية الكائن أو المحتوى الذي يتوجه إليه شعور الاعتماد والعبادة بـ "المقدس". رافضا المقاربة العقلانية المفرطة للدين، ومقترحا أن التجربة الدينية تنشأ من الاختبار العميق للقوة الإلهية (نومينوس)، الذي يأخذ أشكالاً عدة، تبدأ بتموجات لطيفة تتسرب إلى أعماق الروح بطريقة هادئة، وقد تستقر في النفس مُحدِثة فيها قشعريرة رنانة، وقد تنفجر فجأة في أعماق الروح محدثة نوبات تشنج واضطراب وحالات سكر وإهتياج ومولدة حالات نشوة وانخطاف[85].

فالأساس في التجربة الدينية هو الاختبار مع "الآخر الكلي" أو "الاهتمام بالمتعالي"[86]، الذي لا يمكن توصيفه بلغة اعتيادية أو منطقية، بل بعبارات رمزية تبدو في أكثر الأحيان مربكة ومحيرة، ويتجلى أكثر ما يتجلى في الحالات النفسية والإضطرابات الفيزيولوجية، التي تتراوح بين مظهر الهدوء والسكون، إلى حالات التشنج والإضطراب العنيف والإهتياج الإنتشائي. ورغم أن مشاعر تلك التجربة تشبه أحاسيس الخوف والرهبة المألوفة عند الإنسان، إلا أنها تدل في حالات الاختبار

---

(83) Friedrich Schleiermacher, On Religion, Harper Torchbooks, London, 1955, pp. 1-25.

(84) Steven Evner, Philosophy of Religion, Interfar Citym Illinois, pp. 77.

(85) Rudolf Otto, The Idea of the Holy,Oxford University Press, London, 1950, pp. 12-23.

(86) John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall, pp. 308.

على استجابة عاطفية من نوع خاص، مختلفة كليا عن كون المرء خائفا، يكون منبعها استشعار جلالة وقوة وهيبة الكائن المتعالي. يقول بينهام: "ما يسميه رودلف أوتو بحس النومينوس، وهو ما يؤهل تجربة ما لتكون تجربة دينية، نابع من طبيعة الموضوع الذي حصَّل الشخص تجربته الدينية معه. فحين تشعر بفورة حب فجائية أو مديونية أو وضاعة، فهذا ليس تجربة دينية. بل ما يجعلها كذلك هو أن يشعر المؤمن بعواطف وأحاسيس تجاه الألوهة".[87] ولهذا لا يمكن إدراج هذه الأحاسيس ضمن أحاسيسنا الاعتيادية، وبالتالي لا يمكن التعبير عنها إلا بطريق الرمز والمجاز والتشبيه، بحكم أنها تنتمي إلى منطقة المفارقات التي لا يمكن لكافة أدوات إتصالنا وإدراكاتنا أن تستوعبها أو تعبر عنها.

لا يبعد أن تكون التجربة الدينية، بصفتها خصوص الأحاسيس المتولدة من التجربة مع الألوهة والمقدس، مندرجة ومتضمنة في حدث الوحي. فالشعور بالرهبة حاضر دائما في تجربة الوحي، إلا أن الوحي عملية أكثر تعقيدا وتركيبا من أحاسيس التجربة الروحية. إنه عملية اتصال وحوار ومعنى، بين الموحِي والموحَى إليه، وهنالك حضور عقلي للموحى إليه يبقى يقظاً- وناشطا وراء كل الأحاسيس الدينية. فالوحي ليس نتاج الإنخطاف وأثراً من آثاره، بل هو عملية عاقلة ودرجة يقظة عالية تبقى قائمة في شخص النبي، حتى إذا انتهت تجربة الوحي وعاد النبي إلى عالمه الدنيوي، كان واعياً بما جرى له، وقادراً على التحدث عن تجربته بطلاقة وحرية وبعبارات معقولة ومفهومة.

كذلك فإن الفارق بين الأنبياء وأصحاب التجارب الدينية، أن الأنبياء لا يمكثون داخل نطاق تجاربهم الشخصية ولا يكتفون بها ولا ينفقون أعمارهم في الخلسات والخلجات الوجدانية، إنما يستشعرون مهمة جديدة، يتحول أحدهم بموجب عملية الوحي إنساناً جديداً، قادرا على إنشاء عالم جديد. لهذا يروي إقبال عن أحد المتصوفة الهندوس قوله: "إن النبي ارتقى إلى المعراج وعاد، ولو كنت مكانه لما عدت". وهذا يشير إلى أن التجربة الروحية، كما المتصوف، يبقى في إطار تجربته

---

(87) David Stewart, Exploring the Philosophy of Religion, Prentice Hall, New Jersy, pp. 16-29.

الشخصية، في حين أن تجربة الوحي ليست خاصة أو شخصية، بل هي مشروع تواصلي ومظهر لفاعلية اجتماعية وتاريخية. يقول محمد إقبال: "إذا دخلت الروح تغيرت الروح وإذا تغيرت الروح تغير العالم".[88]

من هنا، فإن التجربة الدينية بحد ذاتها لا تجعل من أي إنسان نبياً، كما أن مجرد رؤية الملكوت أو عالم ما وراء الشهادة لا يحقق النبوة، فالملاك تجلى لمريم لكنها لم تصبح نبية. ففي النبوة مهمة وابتعاث إلى الناس لا يتوفر في تجارب العرفاء أو التجارب الدينية المألوفة.

1. 5. 7 إرتقاء النبي في تلقي الوحي

لا نعرف كيفية الإنزال على قلب محمد، لأن تلك تجربة ذاتية وخاصة به، لا نملك في مستوى إدراكها الذهني واختبارها الروحي، سوى توصيفاتها القرآنية وما حفل به التراث النبوي من سرد لآثارها الخارجية وانعكاساتها الشخصية. بيد أن نزول الوحي على قلب النبي، مع ما في ذلك من دنوٍ وتدل، وانكشاف ومعاينة، واتحاد العالِم بالمعلوم، وصيرورة العلم ذاتياً في كيان محمد، لم يكن عبارة عن دخول النبي في حالة اهتزازية سالبة للوعي، بل هو عملية تخالط الوعي والقصد، كما تخالط المزاج والشعور، تجعل الغيب حاضراً ومستحضراً في وعي محمد، وتجعله حاضراً في قلب الغيب وسابحاً في فضائه، متأثراً ومؤثراً فيه، لتصير النبوة نتيجةً لهذا الوحي ومن قوام شخص محمد، الذي أصبح في مرحلة لاحقة يتشوق للوحي وينتظره بفارغ الصبر، بل وقادراً على استدعائه واستحضاره، بعد أن كان في أول الأمر يأتيه بغتة ويتهيب منه[89].

لعل أهم ميزة للوحي التنزيلي (التدرجي)، الذي كان أساس الوحي على محمد، هو أن التنزيل والتدريج جعلا محمداً في قلب فعل الوحي وعلى درجة تأثير عالية في مساره لجهة تبليغه وتسيير مجرياته وإدارة تفاعلاته الأرضية. ويذكر ابن خلدون، أن النبي كان يزداد قدرة على احتمال الوحي والصبر له تدريجيا. حيث كان صبره في

---

(88) سروش، بسط النبوة.

(89) ورد في بعض الروايات أن النبي محمد في مرحلة متقدمة من دعوته، أصبح يتمنى نزول الوحي في واقعة ما فينزل الوحي عليه.

البداية ينفذ بسرعة حين تنزل عليه الآيات القرآنية، ثم أصبحت قدرته على تلقي الوحي أكثر شدة وصلابة. هذا يفسر، برأي ابن خلدون، قصر السور المكية التي نزلت في بدايات الدعوة الدينية، وطول السور المدنية التي نزلت في النصف الثاني من زمن الدعوة. وقد روي أن نصف سورة التوبة قد نزلت دفعة واحدة حينما كان النبي على ناقته، "وما هذا إلا لأن التجربة النبوية كانت تتذلل تدريجيا مع تقادم الأيام".[90] كذلك فقد روى الطبري أن الرسول أصيب بذعر شديد في مطلع بعثته حينما نزلت عليه سورة العلق، ولم يدرك مغزى وطبيعة ما وقع له، لكنه سرعان ما تأقلم مع ما كان يأتيه[91]. كذلك فقد ذكر القرآن أن غاية نزول القرآن "على مكث" (أي بالتدريج) هو "لنثبت به فؤادك"، ليكون النبي "أشد صموداً وثباتاً ولا تتطرق إليك الشكوك والحيرة والتعلل"[92].

لذلك لا يمكن فصل الوحي عن تجربة النبي الحياتية والاجتماعية، التي نمَّت رصيد النبي ورفعت من درجة قابلياته الذاتية، وحولته مع الزمن من متلق مرتبك للوحي في أول الأمر، إلى مُستدع للوحي ومنظم لشؤونه الخارجية، وصانعٍ فذ للتاريخ البشري، ليكون حدث الوحي نفسه حدثا في التاريخ (لجهة وقوعه) ومن التاريخ (لجهة التأثر به) ولأجل التاريخ (لجهة التأثير فيه وتغييره). فلا يمكن الفصل بين عملية الوحي، وما كان يعايشه محمد ويعانيه ويتلقاه من ردود أفعال واستجابات في مسار دعوته، بل ساعدت تجربة النبي الحياتية في أن يغدو أكثر نبوة.

يمكن القول هنا، أن ثمار واقعة الوحي، لا تقتصر على القرآن ككلام لله، بل تشمل أيضاً شخص محمد بعد صيرورته نبياً ومبلغا عن الله. فالوحي لم ينحصر في مجال تبليغ معلومة أو تصديق مبدأ، بل كان حدثاً متحركاً ومواكباً لتفاعلات النبي مع الواقع وما كان يعتريه من حالات قلق وطمأنينة وألم وراحة وشدة وانفراج. مع العلم بأن القرآن وما يصدر عن النبي كانا في سياق الدعوة شيئاً واحداً، لم يكن المُبَلَّغُون يفرقون بينهما أصلا، بحكم وحدة القائل ووحدة السياق والإيقاع وتطابق منطق الخطاب. ولم يحصل الفصل بينهما إلا في التدوين والتصنيف، وسيرورة كل منهما،

---

(90) ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، 2003، بيروت، ص. 99.

(91) الطبري، تاريخ الطبري، ج. 2، ص. 43.

(92) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 208-213..

القرآن وما اختص بالنبي، نصوصا منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض. فالوحي والقرآن والنبوة مكونات متعددة لحدث واحد وواقعة واحدة وانبثاق واحد، فرض الفهم البشري القائم على التقسيم والتجزئة إنفصالهما واستقلالهما.

1. 6 الموحى به: القرآن

أشير بداية، إلى أن حجم الخلاف الكبير بين المذاهب الكلامية، في مسألة "كلام الله"، يثير الحذر لدينا في اعتبار الجدل حولها نابعا حصراً من تطور القريحة العلمية لدى المسلمين أو ارتقاء الحساسية الإيمانية عندهم، ويفرض علينا استحضار الضغط الاجتماعي ومتغيرات توزيع الثروة وقوى السلطة التي لم تتوقف يوما عن مراقبة وتسيير مجريات الوعي الديني، واعتبارها جميعا عوامل مكونة لطبيعة الإشكالات التي أثيرت حولها، وصانعة للإصطفافات والمواقف والقناعات التي نسجت حولها، ومُوجِّهَة لمنطق الدفاعات والاستدلالات والبراهين التي اعتمدها واستند إليها البناءُ المذهبي والكلامي.

ما يهمنا هنا هو البحث في الإثارات المعرفية والدينية لقضية "كلام الله" داخل الفضاء الإسلامي، لجهة حقيقة وحي الله وصيرورته كلاما ملفوظاً ومفهوماً عند الناس. فالوحي القرآني نحوٌ من أنحاء كلام الله، بل هو كلام الله بعينه بحسب بعض الآيـــــات: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (الـشـــورى: 51)، ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (البـقـرة: 75)، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: 6).

وقد أثيرت جملة إشكالات حول حقيقة كلام الله، وتحققه باللفظ أو بالمعنى أو بهما معاً، وحول نزوله دفعة واحدة أو نزوله مفرقاً، وهي مسائل سنتعرض لها ضمن العناوين التالية.

1. 6. 1 حقيقة كلام الله

وقوع التكليم من الله للبشر، بحسب الآيات القرآنية واقع وقوعاً حقيقيا من غير مجاز أو استعارة، كما في الآية: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ (البقرة: 252). كما أن اعتبار

القرآن كلام الله، من الأمور المؤكدة في التصور الإسلامي. وقد أثار هذا التكليم اختلافا بين المسلمين حول حقيقته والمقصود منه.

الاختلاف بين المسلمين في مسألة كلام الله، منطلق من التناقض الظاهري بين نسبة الكلام إلى الله واعتباره صفة من صفاته القديمة، وبين القول بأن القرآن، الذي هو كلام الله أيضاً، حادثٌ لأنه مؤلف من حروف وأصوات مترتبة متعاقبة في الوجود.

فذهبت الأشاعرة إلى اعتبار الكلام (مطلق الكلام)، وفق ما عرفه الجويني في الإرشاد، بأنه: "القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات"[93]. فيكون جوهر كلام الله القديم هو "الكلام النفسي" القائم في ذات الله[94] لا العبارات والألفاظ والأصوات والإشارات، التي هي محدثة. فتكون القراءة التي "هي أصوات القراء ونغماتهم"، ويكون المقروء بالقراءة "هو المفهوم منها المعلوم، وهو كلام الله القديم الذي تدل عليه العبارات وهذا المقروء لا يحل في القارئ ولا يقوم به". أي أن "كلام الله مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور ولكنه ليس حالاً في مصحف، ولا قائما بقلب، ولكن الكتابة حادثة والمفهوم من هذه الكتابة هو القديم".[95]

بالمقابل، وإنسجاما مع القول بحدوث كلام الله، فقد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس[96]، وقالوا إن: كلام الله حادث قائم بغيره، وأن معنى كونه متكلما أنه موجد لتلك الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة. يقول القاضي عبد الجبار: "القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه علماً ودالاً على نبوته وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب

---

(93) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، القاهرة، 1950، ص. 104 .

(94) نشير هنا إلى أن الأشعرية ترى الكلام صفة ذات لله لم تزل غير مخلوقة وهي غير الله وغير علمه.

(95) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، ص. 733.

(96) ما عدا الجبائي فقد أثبت كلام النفس وسماه الخواطر. وقال إن تلك الخواطر تسمع وتدرك بحاسة السمع، وأن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام وإنما الكلام بالحروف المقارنة للأصوات،وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات.

منا بذلك الحمد والشكر والتقديس والتحميد، وإذاً هذا الذي نسمعه اليوم ونتلوه لم يكن محدثا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على وجه الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة وإن لم يكن محدثا لها من جهته الآن". [97]

وقد أشار الطباطبائي، إلى أن الاختلاف في مسألة قدم القرآن وحدوثه يرجع إلى الاختلاف في مفهوم الكلام نفسه، فإن أريد بكلام الله هذه الآيات التي نتلوها بما أنها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام فلا يكون الكلام بما هو كذلك لا حادثا ولا قديما، لأن الدلالة لا تتصف بالحدوث ولا بالقدم، بل هي علاقة بين لفظ ومعنى، وإن أريد بكلام الله ما في علم الله كان كعلم الله قديما بقدمه، وإن عُدَّ من قبيل الوحي النازل على النبي بما أنه تفهيم إلهي، فهو حادث بحدوث التفهيم[98].

1. 6. 2 كيفية تحقق كلام الله

يخلق تكليم الله للبشر معضلة معرفية، تتمثل في إمكان تصور تكليم الله للبشر ونسبة الكلام له على النحو المتعارف والمتحقق بين البشر، الذي يستلزم توسيط اللفظ المنطوق لتوصيل المعنى، واستعانته (الله) بنظام لغة بشري ذي طبيعة حسية قاصر عن استيفاء تمام المعاني والمقاصد الإلهية المتعالية، وهذا مناف لمنطق القرآن التنزيهي، في الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: 11).

ولهذا ذهب الطباطبائي، إلى أن إثبات تكليم الله للبشر، وفق الآية: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ (الشورى51)، "هو إثبات حقيقة التكليم بمعنى إثبات خواصه وآثاره، الذي هو تفهيم المعاني المقصودة وإلقائها في ذهن السامع، مع نفي معناه العادي المعهود بين الناس، أو التوسط بوسائله المعهودة بيننا من توسيط اللفظ لنقل المعنى". ويتأكد هذا، بحسب الطباطبائي، حين يعتبر القرآن أن "قول الله" في مجال إيجاد الأشياء هو: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ

---

(97) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص. 733-737.

(98) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 14، ص. 249.

لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ (يس82)، أي أن قول الله للشيء "كن فيكون" هو نفس فعل الإيجاد وعين الشيء الذي أوجده الله وخلقه، بلا توسيط أي شيء آخر لتحقيق فعله وإيجاده. ما يعني أن "قول الله" وكلامه(99) في مجال التواصل والتخاطب، هو إيجاده أمرا في نفس النبي، يوجب علما باطنيا في نفس النبي.

كلام الطباطبائي هذا قريب من مفهوم ابن عربي عن الوحي، الذي هو "نفث في الروع" كما جاء في الرواية عن النبي: "نفث جبريل في روعي"، وهو، كما عن الراغب، الإشارة السريعة، والتي تقوم مقام العبارة من غير عبارة. فإن العبارة، يقول ابن عربي، "يجوز منها إلى المعنى المقصود بها، ولذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي فإنها ذات المشار إليه والوحي هو المفهوم الأول، والافهام الأول، ولا تعجب من أن يكون عين الفهم عين الأفهام عين المفهوم منه، فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست بصاحب وحي"(100).

مع حصول الوحي الدفعي، فإن الحاجة إلى "الرسالة" أو "الخطاب" اللفظيين، لتوسيط الاتصال بين الله والنبي تصبح منتفية. إذ إن القرب الشديد الحاصل أثناء عملية الوحي كما في الآية: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾﴾ [النجم: 8-9] لا يقتصر على القرب الجسماني أو الفضائي، بل يستلزم القرب الباطني في عملية الوحي التي لا تعود بحاجة إلى الرسالة اللفظية في التواصل بين ذات الله وذات النبي، إذ إن أساس الحاجة إلى الرسالة اللفظية في التخاطب هو المسافة البينونية بين المخاطِب والمخاطَب، ومع انتفائها تنتفي الواسطة اللغوية، ويكون نفس كلام الله هو عين معناه وعين ما أُفهم للنبي وفهمه النبي.

كلام الطباطبائي، كذلك ابن عربي، يعني أن اللفظ اللغوي المألوف، ليس من شروط أو صلب تكليم الله للبشر أو للنبي بالخصوص، بل يمكن حصوله بأية طريقة ممكنة، يحصل بها الإفهام والتفهيم. ولهذا صح إطلاق القول على التخاطب بين النمل الذي لا يحصل باللفظ، كما في الآية: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟

---

(99) يسمى القول كلاما بالنظر إلى السبب الذي يفيد وقوع المعنى في الذهن. ويسمى قولا بالنظر إلى المعنى المقصود إلقائه وتفهيمه.

(100) ابن عربي الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، ج. 2، ص. 78

مَسَٰكِنَكُمْ﴾ (النمل: 18)، وصح إطلاق القول على وحي الله إلى النحل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾﴾ (النحل: 68)، وصحة اعتبار إلهام الله للنفس نوعاً من التكليم: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: 7-8]. وقد نُقِل عن الإمام جعفر الصادق قوله: ".. معاذ الله ان يشبه خلقه أو يتكلم بمثل ما هم متكلمون ولكنه سبحانه ليس كمثله شيء ولا كمثله قائل فاعل". وفي نهج البلاغة في خطبة للإمام علي ابن أبي طالب: "متكلم لا بروية، مريد بلا همة... الذي كلم موسى تكليما، وأراه من آياته عظيما، بلا جوارح ولا أدوات ولا نطق ولا لهوات.."[101].

1. 6. 3 الوحي باللفظ أو بالمعنى

لم نجد أحدا من المسلمين يقول بحصر الوحي القرآني باللفظ فقط. ولا سيما أن المسلمين يدركون ذلك حين يقرأون وصف الوحي بالقول الثقيل، كما في الآية: "إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا"، بالإضافة إلى ما ورد من حصول حالات اضطراب جسدي للنبي أثناء الوحي. ما يعني أن الوحي القرآني على محمد كان أكثر من إلقاء لفظي عليه، بل كان هنالك معايشة منه لمعاني تقع وراء لفظ القرآن. فألفاظ القرآن لا تكتسب وحدها صفة الثقل، بل تكتسبها إذا جاءت مترافقة مع معاني تلقى في قلب النبي، "نزله على قلبك"، بنحو المعاينة لا التصور، والحضور الشهودي لحقائقها لا الاستدعاء الدلالي واللغوي.

بيد أن ندرة القول باقتصار الوحي على اللفظ، لم يقلل من عناية المسلمين باللفظ القرآني، بل أخذ الرفع من قيمة الفصاحة الشكلية والعناية بالترتيل الصوتي للقرآن، في مرحلة لاحقة بعد النبي، يتقدم على حساب المعنى. وقد ذهب الحنابلة إلى أن كلام الله قديم حتى في الحروف والأصوات، بل قال البعض منهم بقدم الجلد والغلاف.

لذلك توزعت الآراء المعتبرة بين المسلمين إلى موقفين أساسيين: أن المنزل على محمد هو المعنى خاصة، أو أنه اللفظ والمعنى معاً.

---

(101) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ، دار الذخائر، قم، 1412 هـ ، ج. 2، ص. 99 .

1. 6. 3. 1 الوحي بالمعنى

ليس غريبا أن يصدر هذا القول من بعض الأشاعرة، الذين سبَّبَ لهم القول بأن كلام الله هو المعنى القديم القائم في ذات الله دون اللفظ، مشكلة حقيقية في قدرة اللفظ القرآني، كلفظ يراعي لسان العرب وطرقهم في التعبير عن المراد، على نقل هذا المعنى القديم والدلالة عليه. ويولد مشكلة إضافية أيضاً في إمكان الوصول إلى هذا المعنى من خلال اللفظ القرآني الذي هو السبيل الوحيد لغير النبي في التعرف إلى مراد الله، إذ من المفترض أن يكون هذا المعنى معنى قديماً وثابتاً مهما كانت متغيرات تلقي اللفظ أو تفسيره، في حين أن أي فهم بشري للنص أو القول القرآني، يبقى محدودا وفي دائرة الوعي البشري المغلف بالحس والتاريخية.

ولعله لأجل ذلك، حاول بعض الأشاعرة نفي أن يكون لفظ القرآن من كلام الله، أو حتى معبراً عن مراد الله. فجبريل إنما نزل على النبي بالمعاني ولا سيما أن النبي عَلِم تلك المعاني وعبَّر عنها بلغة العرب.

وقد ذهب ابن كلاب إلى أن كلام الله واحد وهو المعنى القائم بالنفس والمجرد عن الزمان والمكان، ويتخذ حين خروجه إلى الفضاء الزماني والمكاني أشكالاً مختلفة ونصوصاً متعددة[102]. فإن عبر عن كلام الله بالعربية كان قرآناً عربيا وإن تجلى في بيئة عبرية كان توراتاً وإن تجلى في بيئة مسيحية كان إنجيلاً. فما نتلوه من القرآن هو حكاية عن كلام الله ويطلق عليه بأنه كلام الله مجازا. هذا يعني أن كلام الوحي ليس كلام الله الذي هو بمثابة المعنى القائم في ذات الله، بل هو حكاية عنه بلفظه وظلال له بمعناه. الأمر الذي يجعل كلام الله يتعالى على أي تعبير لغوي أو فهم وكشف بشريين، ويبقى أي معنى مؤول أو مفهوم من القرآن بمثابة الظل الباهت للمعنى الأصلي القائم في ذات الله، الذي لا يمكن الوصول إليه أو الكشف الكامل عنه بأي حال من الأحوال. وهو ما يعني، بطريقة أو بأخرى، انسداد باب العلم بمراد الله.

وذهب الإمام الجويني الأشعري كذلك، إلى اعتبار الوحي عملية إفهام وتفهيم للنبي، وأن النبي عبَّر عما فهمه بعبارت وصيغ لفظية، ما يجعل لفظ القرآن مجسداً

---

(102) راجع: بن تيمية، رسائل بن تيمية، دار الفكر، بيروت، ج. 1، ص. 322.

خارجياً وتمثلاً فضائياً لما أوحي إلى النبي. فالمعنى من الله والعبارة للنبي. يقول الجويني: "كلام الله منزَّل على الأنبياء ولكن ليس معنى التنزيل هو الإنزال، أي حط شيء من علو إلى سفل. فإن الإنزال بمعنى الانتقال يتخصص بالأجسام. وإنما المقصود من الإنزال هو أن جبريل أدرك كلام الله، وهو في مقامه فوق سبع سماوات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقلٍ لذات الكلام"(103). يقول عبد الرحمن بدوي معلقا على كلام الجويني: "هذا الرأي في غاية الجرأة ولم نجد له مثيلا من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية. إذ مؤداه أن جبريل فهم من الله كلامه وفهم الرسول عن جبريل مقاصد الله دون أن ينقل ذات كلام الله. فالتنزيل إذاً، هو تنزيل للمعاني لا للألفاظ. ويلزم على هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحة بيد أنها نتيجة لازمة عن قوله هذا"(104).

فهم الجويني هذا، يعني أن النبي شريك في عملية الوحي المنتجة للقرآن، وليس مجرد ناقل سلبي ومحايد، بل هو منتج أصلي لألفاظ الوحي. ويعني أيضاً أن اللفظ القرآني يكشف عن المعنى الذي فهمه النبي بأنه كلام الله، وليس كلام الله أو المعنى القائم في ذات الله نفسه، إذ إن الفهم غير المفهوم، والدال غير المدلول في الحقيقة، ولو كان بينهما علاقة التزام واستدعاء وملازمة. أللهم إلا أن يقال، وفق مذهب ابن عربي، إن إفهام النبي وفهمه، ليس من قبيل فهم المعنى الذي يتحصل من اللفظ، بل من قبيل وحدة الفهم والمفهوم، وأن إنزال الوحي على قلب النبي هو نوع من معاينة ومشاهدة للحقائق والمعاني المنزلة، وليس من قبيل استدعاء المدلول في التصور عند حضور الدال.

ولعل أهم فارق بين اتجاه الكلابية ومبنى الجويني، هو أن كلام الله عند ابن كلاب، ليس من المعاني المدلولة للفظ القرآن، بل إن معنى القرآن ظلال تاريخية وظرفية لكلام الله الأزلي، بحيث يأخذ في كل ظرف تاريخي ووضع ثقافي ولغوي

---

(103) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص. 733.

(104) المصدر نفسه.

مختلف معنى آخر ونظماً دلالية مغايرة. فما نحصله من المعنى هو ما يبدو ويظهر لنا، بحسب استعداداتنا وقابلياتنا المحدودة من معنى كلام الله الأزلي، الذي يبقى محتجبا عن وعينا ولا يمكن الوصول إليه، إلا مع فرض الإتحاد بالله، وصيرورة المؤوّل والله واحداً، وهذا كلام آخر. في حين أن كلام الله عند الجويني هو الوحي نفسه الذي نزل على قلب النبي، وكانت مهمة النبي هي التعبير عن هذا الكلام "الأزلي القائم في ذات الله"، كما يقول الاشاعرة، بقول بشري يتمثل في نظام علامات لغوية بليغة، تراعي قواعد التحاور بين المتخاطبين، وتمكن متلقي الكلام غير النبي من الكشف عن المعنى الأصلي للكلام إذا عرف أصول البيان وقواعد التخاطب. بيد أن مراد الله يبقى محلاً للتأويل اللامتناهي، بحكم تغير أمزجة وقابليات متلقيي كلام الوحي. ما يجعل تجلي "كلام الله الأزلي" ودرجة انكشافه، تابعين عند ابن كلاب للشرط التاريخي الذي يفرض الاختلاف في فهم النص تبعاً لاختلاف الإطر الحضارية والفضاءات الثقافية. في حين هما تابعان عند الجويني للشرط البشري، حيث تتعدد الأفهام بتعدد الأفراد وتنوع قابلياتهم.

ضمن هذا الإطار، هنالك كلام لابن خلدون أيضاً، استناداً إلى روايات عن النبي، تشير فيه إلى وجود صورتين للوحي عند النبي، إحداهما يكون بالمعنى فقط وذلك حين يخلع النبي من صورة البشرية إلى صورة الملائكة، وثانيها يكون باللفظ والمعنى وذلك حين ينخلع جبريل إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. والأول، كما يقول السيوطي، أصعب الحالين"[105]. فانخلاع النبي إلى صورة الملائكة في تلقي الوحي، يعني عدم صلاحية اللغة العربية كشيفرة لغوية في التواصل، بحكم أن اللغة من مستتبعات الثقافة الاجتماعية والوجود التاريخي لجماعة من الجماعات، وهذا لا يمكن اعتماده في العوالم فوق الأرضية والتي يكون فيها الوحي دفعياً. يقول ابن خلدون: "فلذا توجهوا (الأنبياء) وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد. فتارة يسمع أحدهم دوياً كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقي إليه فلا ينقضي

---

(105) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996، ج. 1، ص. 40. راجع أيضاً: الألوسي البغدادي، تفسير الألوسي، ج. 19، ص. 31.

الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه كله كأنة في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة ولذلك سميت وحياً لأن الوحي في اللغة الإسراع"[106] فقول ابن خلدون: "يأخذ منه المعنى الذي ألقي إليه فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه"، إشارة ضمنية منه بأن تحول محمد من عالم البشرية إلى عالم الملائكة ينفي الاتصال اللغوي، حيث يكون التلقي رمزا من الكلام يتلقى من خلاله المعنى الذي يصوغه هو بعد ذلك لإبلاغه[107].

فكرة الفصل بين اللفظ والمعنى على هذا النحو في عملية الوحي القرآني، تثير جملة مشكلات، يتعلق بعضها بإمكانية فصل المعنى عن اللفظ في أي عملية تواصل حتى لو كانت بين الله والنبي، أو إمكانية تلقي النبي لأي معنى مركب وذو طبيعة اجتماعية وتاريخية، مستقلا ومنفصلاً عن لفظه. وخلافا للفهم الأشعري للغة الذي ينظر إلى اللفظ بصفته تعبيراً وعلامة على المعنى القائم في النفس، وهو الفهم المتمثل في قول الفرزدق: "إنما الكلام لفي الفؤاد، وجعل اللسان على الفؤاد دليلا"، فإن اللغة، وفق بعض تصريحات الجرجاني، والفهم الألسني والسيميائي الحديث، ليست نظام تعبير فقط، بل هي أيضاً فضاءٌ لتشكل المعنى ونظام تفكير لتوليد المعنى وإنتاجه، فلا يمكن للمعنى أن يستوطن أو يحضر في الذهن بدون لفظه أو علامته، ولا يمكن للمعاني المركبة أو المستولدة من معاني آخرى أن تتحقق بدون تركيب لفظي أو لغوي، فالقول هو نفس العني والقصد، و"كيف" القول هو "عين" القول[108]. تظهر أهمية كلامنا هذا، حين نجد أن بعض وظائف الوحي القرآني، هي وظائف لغوية تتعلق ببنية وتركيبة اللفظ نفسه، مهما كان المعنى الذي يدل عليه، وهي وظائف يسميها جاكوبسون: بالوظيفة التأثيرية التي تهدف إلى تحريك أحاسيس

(106) ابن خلدون، المقدمة، ج. 1، ص. 106.

(107) راجع: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص. 42-45.

(108) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ص. 21-43.

وانفعالات خاصة لا ينتجها معنى اللفظ وحده بل ينتجها النص إذ نُظِمَ بطريقة مخصوصة، أو ينتجها القول إذا ألقي بترتيب خاص، ويسميها بالوظيفة الشعرية التي يُقصد فيها اللفظ لذاته، وتكون بنية النص وتركيبه موطن الفاعلية مع قطع النظر عن المضمون الذي يحمله ويدل عليه[109].

إلا أنه يبقى لقول الجويني، وابن كلاب وابن خلدون، أهمية كبرى في مجال فلسفة النص الديني، سواء أكانت لجهة اللغة الخاصة بالوحي التي تصبح لغة غير لفظية وذات منطق تركيب وإلقاء خاصين، بحكم انتمائها إلى عوالم فوق أرضية لا تقوم على الشيفرة اللغوية اللفظية، أو لجهة التطابق بين مدلول الألفاظ التي عبر بها النبي عن الوحي والمعنى الذي أوحي إليه، بحكم عدم التناسب بين مرتبة وطبيعة المعاني التي تلقاها وبين الصياغات اللفظية المستندة إلى الخبرات اليومية والمألوفة في التعبير التي تكون غالباً ذات مضامين حسية.

1. 6. 3. 2 الوحي باللفظ والمعنى معاً

الذي عليه أكثر المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة، هو أن الذي أنزل على النبي من القرآن هو لفظه ومعناه معاً، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به. وذكر بعضهم "أن أحرف القرآن فى اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وأن تحت كل حرف معان لا يحيط بها إلا الله عز وجل وهذا معنى قول الغزالي إن هذه الأحرف سترة لمعانيه"[110].

ولعل هذا يتوافق مع ظاهر جملة آيات تفيد إطلاق كلام الله على لفظ القرآن، من هذه الآيات: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ...﴾ (البقرة: 75)، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ...﴾ (التوبة: 6)، ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ...﴾ (الفتح: 15). حيث تشير هذه الآيات إلى سماع كلام الله أو سعي البعض لتحريفه وتبديله، وهذا لا يتحقق إلا في اللفظ.

---

(109) فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، مجد، بيروت، 1993، ص. 177. راجع أيضاً: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، 2007، ص. 40-60.

(110) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 40..

هذا الاتجاه، قادر على الجمع بين أن يكون النبي قد أُفهم معناه وأن يكون قد تلقاه بلفظه ليبلغه للناس، أو أن يكون قد تلقى اللفظ والمعنى معاً ودفعة واحدة، بحيث يكون فهمه للمعنى هو عين فهمه لدلالات اللفظ، وتلقيه للفظ عين تلقيه للمعنى. وهذا لا يستتبع أية سلبية في شخص النبي بأن يكون مجرد متلق ومبلغ عن الله، إذ يمكن أن تكون فسحة فاعلية النبي وإضافاته متمثلة في عملية تبليغه للوحي. كما أن هذا يؤيد الفهم القائل بأن القرآن موجه بالأساس إلى الناس وليس مقتصراً على النبي وحده، فيكون الوحي إلى النبي بذلك إحدى مراحل إيصال القرآن إلى الناس. فالتواصل مع الناس لا يتم إلا من خلال رسول بشر يبلغ كلمة الله، ومن خلال رسالة لغوية ذات نظم خاص بها تميزها عن الرسائل اللغوية الأخرى، وتستند في نظمها وتراكيبها ودلالاتها إلى نظام اللغة المعهود بين الناس، والذي تتم عبره عملية التواصل، وتحصل من خلاله عملية فهم المراد، وهو ما يسمى بالشيفرة (code).[111]

بين تعالي الذات الإلهية وتنزهها عن كل محدودية بشرية، وبين حضور الله في العالم الذي يستدعي إتصالا ظرفياً ومُخَاطَباً بشريا، أصبحت عملية فهم كلام الله وكيفية انبثاقه محكومة لهاجس الجمع بين تجلي المطلق في المحسوس وبقاء المطلق في تعاليه، والتوفيق بين دخول اللازمني في الزمني وعدم صيرورته زمانا. وهي إشكالية مشتركة بين جميع أديان الوحي كلها، وهي في الوقت نفسه مصدر تشعبها وانقسامها وصراعاتها. ويبدو أنها جميعاً لم تقدم حلاً شافياً لهذه الإشكالية. وذلك عائد ليس إلى قصور الحلول نفسها، بل إلى أصل عقيدة الأزلي والمتناهي، والفصل العازل والقاطع بينهما، يجعل كل تفسير للعبور من أحدهما إلى الآخر، سواء أكان في صدور الخلق عن الله أو في تدبيره للعالم أو في إيصال معناه ومراده الأزلي القائم في ذاته إلى البشر، أو في إمكانية وصول البشر إلى مراد الله القائم في ذاته. وهي عملية تحايل عليها الفلاسفة، ببناء نظام علل (أو عقول) طولية، أدى بهم إلى القول بقدم العالم الذي يفرضه مبدأ التعلق الذاتي بين العلة والمعلول واستحالة الفاصل الزمني بينهما. في حين عمل العقل الديني على حلها بالوحي، عبر واسطة

---

(111) فاطمة الطبال، النظرية الألسنية، ص. 49.

اتصال ظلت هويتها وحقيقتها ملتبسة. الأمر الذي يفرض إعادة النظر حول السائد من حقيقة الله والعالم والإنسان، وطبيعة العلاقة بينهما.

1. 6. 4 تاريخية الوحي

هنالك جانب من الموحى به، لم يبحث في التراث التفسيري، بحكم النزعة العامة للتعالي بالخطاب القرآني عن سياق تشكله التاريخي، والتقيد في النظر إلى السياق كوعاءٍ خارجيٍ للنص، يساعد على فهم خصوصية معناه، لكنه لا يدخل في أصل تكوين الخطاب القرآني. في حين أننا نَجِدُ، من خلال الكثير من النصوص القرآنية، أن الخطاب القرآني لا يتقوم بمناسبات نزوله فقط، بل يدخل حدث التبليغ نفسه وما ينتج عنه من ردود فعل في أصل الخطاب القرآني نفسه. أي أن الظرف التاريخي لحدث الوحي ليس هو فقط شرطاً لتحققه وحدوثه الموضوعي، بل هو في أصل تكوين الخطاب القرآني. وهو ما يمنح القرآن دينامية داخلية، لا تقوم على إلقاء المعلومة في اتجاه واحد، بل تتمثل بالمسار الجدلي والتصاعدي، الذي يبدأ بالقول القرآني الذي يولِّد إثارات خارجية وردود أفعال، تمهد بدورها للقول القرآني اللاحق الذي يشكل حصيلة جديدة من القول السابق والإثارات التي يخلقها.

لذلك نجد القرآن يتحدث عن لحظات تشكله السابقة في نصوص لاحقة، ويتحدث عن لحظة الوحي الأول بعد حصولها، وعن الاستجابات والإثارات التي حركتها نصوص قرآنية سابقة. فالآية التالية مثلا: "وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون"، تشير إلى حدث تبليغ سابق من النبي ناتج عن وحي سابق، هو النهي عن الإفساد في الأرض، وإلى رد فعل المخاطَبين لهذا التبليغ: "إنما نحن مصلحون" وإلى موقف جديد عقب التبليغ الأول والرد عليه "ألا إنهم هم السفهاء"، فتكون الآية التي هي مجموع التبليغ السابق والرد والرد على الرد، بمثابة تبيلغ جديد وتعبير عن وحي جديد.

لهذا لم ينفك الخطاب القرآني اللاحق من التحدث عن خطابه السابق، ليكون حدث الوحي الجديد بطريقة ما، إعادة إنتاج جديدة لخطاب سابق. ما جعل حديث القرآن عن الأحداث التي رافقت وأعقبت تشكل خطابه السابق، يموضع هذه الأحداث

في صلب الخطاب القرآني، وفي صميم نظامه الدلالي، ليصبح الوحي عبارة عن سلسلة أحداث متعاقبة، يمهد فيها الحدث السابق لما بعده وينتجه في آن، من دون أن ينقضي ويتلاشى السابق كما تنقضي وتتلاشى اللحظة الزمنية أو "الآن" الوجودية بمجرد تحققها وحصولها، بل يعود بشكل آخر من جديد داخل حدث وحي جديد وفي صميم خطاب قرآني ذي إيقاع داخلي جديد.

إذاً، لسنا أمام حركة إلقاء مستمرة للمعنى، مستقلة عن شروط تحققها واستمراريتها، أو أمام معنى للوحي مستقلٌ في حقيقته عن ظرف صدوره التاريخي والاجتماعي، بل أمام معنى يتشكل في قلب التجربة التاريخية للدعوة. وهذا هو الفارق بين القرآن وبين التوراة والإنجيل، بحسب التراث الروائي الإسلامي، أنهما نزلا دفعة واحدة[112]، أي نزلا تعليمات وإرشادات مباشرة ومستقلة عن سياقها وشرطها الخارجي، في حين أن القرآن لم يكن خطاب تشريع وإيمان بل تجربة تشريع وإيمان. ولعل هذا من أهم مفارقات النص القرآني، التي تستدعي أن لا يُقارب، كما هو حاصل فعلاً، بصفته جملة تعليمات صادرة من جهة عليا إلى جهة سفلى، أو من أدنى إلى أعلى، أو من سيد إلى عبد، بل بصفته توصيفاً وتقويماً لتجربة وحي وإيمان حصلت في زمن امتد لفترة تزيد على ثلاث وعشرين سنة.

1. 6. 5 الإنزال والتنزيل

التدرج في نزول القرآن، ونزوله نجوما في فترة تمتد لأكثر من ثلاثة وعشرين عاما، كما في الآية: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ (الإسراء: 106)، أثار إرباكات في فهم المراد من بعض الآيات والأحاديث الدالة على أن القرآن نزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا وفي ليلة واحدة. كما في الآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾﴾ (القدر: 1)، والآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾﴾ (الدخان: 3).

وقد قيل: إن المراد بنزول الكتاب في ليلة مباركة هو "افتتاح نزوله التدريجي

---

(112) طبعا يمكن التشكيك بهذه الروايات على أساس أن المعطيات التاريخية لتشكل التوراة والإنجيل تدحض الإدعاء بتحققهما دفعة واحدة.

في ليلة القدر من شهر رمضان، إذ إن أول ما نزل من آيات القرآن من سورة العلق أو الحمد نزل في ليلة القدر". وهو قول مبني على استشعار المنافاة بين نزول الكتاب كله في ليلة واحدة ونزوله التدريجي. وقيل أيضا، أن القرآن نزل أولاً جملة على السماء الدنيا في ليلة القدر ثم نزل من السماء الدنيا على الأرض تدريجا في ثلاث وعشرين سنة مدة الدعوة النبوية. وهو قول مأخوذ من الأخبار الواردة في تفسير الآيات الظاهرة في نزوله جملة، كما في الرواية عن ابن عباس: "أنزل القرآن في ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا جملة واحدة ثم فرق في السنين"(113).

ويرجح الطباطبائي، أن يكون القرآن قد نزل مرتين "مرة مجموعا وجملة في ليلة واحدة من ليالي شهر رمضان ومرة تدريجا ونجوما في مدة ثلاث وعشرين سنة". وهذا تابع، بحسب الطباطبائي طبعاً، لطبيعة القضاء الإلهي الذي يمر بمرحلتين، "مرحلة الإجمال والإبهام ومرحلة التفصيل". فيكون نزوله الأول مُحكماً لا تتميز بعض أجزائه من بعض، ولا تتعين خصوصياته وأحواله، ويكون نزوله الثاني مفصلاً وهو هذا القرآن الذي بين أيدينا المؤلَّف من السور والآيات التي لا تقبل النزول دفعة واحدة، لأنها "نازلة في وقائع شخصية مرتبطة بأزمنة وأمكنة وأشخاص وأحوال خاصة لا تصدق إلا مع تحقق مواردها المتفرقة زمانا ومكانا وغير ذلك بحيث لو اجتمعت زماناً ومكاناً وغير ذلك انقلبت عن تلك الموارد وصارت غيرها فلا يمكن احتمال نزول القرآن وهو على هيئته وحاله بعينها مرة جملة ومرة نجوماً"(114).

الإحكام والتفريق، يستدعي التمييز بين الإنزال والتنزيل. فالنزول الوارد في الآية: "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى..." هو الورود على المحل من العلو، وهو دفعي ويحصل مرة واحدة ولم يتحصل لنا الاطلاع عليه أو معرفته بل منحصر بالنبي من بني البشر. في حين أن التنزيل، الوارد في الآية: "وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا" يحصل بالتدريج والتفريق، ويكون هو الكتاب المدون بين أيدينا.

كل ذلك يشير إلى أن حدث الوحي الأول، قد اتخذ خصوصية إضافية ومميزة

---

(113) صحيح البخاري، ج. 1، ص. 92.

(114) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 7، ص. 364.

عن باقي وقائع الوحي الأخرى، تلقى فيها النبي وحياً جامعاً تركزت في داخله كل حقائق ومعاني ودلالات وقائع الوحي اللاحقة. وهي خصوصية أقحمت النبي، في تكوينه النفسي والذهني، منذ لحظة الاحتكاك الأولى بالغيب، داخل عالم جديد غير مألوف وشامل في طبيعته، جعلت من محمد كائناً بشرياً آخر، مكنته من توليد الكثرة من الوحدة، ورؤية الكثرة المتفرقة تجليات متعددة لحقيقة واحدة. ما يؤكد أيضاً أن النبي مثَّل في تكوينه النبوي ركناً من أركان الوحي يضاف إلى القرآن، لا إضافة ظرف ومجاورة وضم، بل إضافة دمج وتوحيد، تجعل من ثنائيتهما الحسية تجليات خارجية لحقيقة جوهرية واحدة.

1 . 7 خاتمة

تعرفنا في هذا الفصل على الوحي، مصدر النص الديني الأول. الذي هو عبارة عن وضعية إتصال خاصة بين الموحي والموحَى إليه، لا تقتصر على إلقاء معلومة أو إعلان إرادة الله، بل تشمل أيضاً إعلانا لله عن ذاته، الذي تَمثَّل بدرجة انكشاف لله اختبرها النبي وعاشها، وتمثل أيضاً بالقول الذي تلقاه النبي وأصبح بعد اكتماله قرآناً. وهو القول الذي يقبل الانتقال إلى الآخرين، وسيصبح المرجع والمصدر في بناء التجارب الدينية وتأطير الفكر والوعي الدينيين.

أصبح اهتمام المسلمين منصباً على حفظ إرث الوحي، الذي أصبح بعد وفاة النبي، متمثلاً بالكلمة التي بَلَّغها إلى الناس. فكان أمامهم تحدياً جديداً لا بد من مواجهته لضمان استمرارية الدين بأسره، وهو تدوين ما أوحي إلى النبي، وجمع ما دون، وتوحيد كل ذلك في نسخة موحدة يجتمع حولها المسلمون. وهو تحد يتطلب إجراءات ميدانية وتقنيات منهجية، عمل المسلمون بعد النبي على ترتيبها وابتكارها. لينتقل الوحي بذلك من التبليغ الشفاهي إلى التدوين الكتابي. وهذا ما سيكون موضوع بحثنا في الفصل المقبل.

الفصل الثاني

من الوحي إلى الشفاهة إلى التدوين

مات النبي محمد، فانقطعت سبل الاتصال المباشر بالسماء، وانتهى زمن تلقي الوحي بعد أن اكتملت حلقاته. لم يعد المسلمون في حالة ترقب لوحي جديد، أو تلق مستمر ومتجدد لتعاليم سماوية، بل أصبحوا متروكين لمصيرهم، وانتقلوا من مسلك التسليم الطوعي والتمثل الباطني لما يدبره الوحي لهم، إلى تدبير شؤون هذا الوحي، وتقرير سبل حفظه، ووضع ضوابط لتداوله وتفسيره. أصبح المسلمون بعد النبي مؤتمنين على مصير الإرث الذي خلّفه النبي، ومعنيين بتسيير شؤونه، والتفكير في الترتيبات السياسية والاجتماعية والعلمية لإحاطة التراث النبوي (بما فيه القرآن) بالعناية والحفظ، بعد أن كانوا في زمن النبي مطالبين فقط بالاستجابة لما يدعوهم إليه النبي والتسليم (الإنصياع) لما يحكم به، كما في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: 24)، والآية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ (النساء: 65).

أمام ذلك، فإن البحث بعد انتهاء الوحي، يصبح مُنصَبّاً على جملة الترتيبات السياسية والإجراءات الفنية والتنظيمية والشروط الاجتماعية المطلوبة لحفظ الإرث النبوي وبناء مرجع ديني جامع للمسلمين. وهو ما سنعالجه في هذا الفصل، حيث سنعرض فيه ظروف تدوين النص القرآني ومراحل جمعه وتوحيد نسخه، والبناءات النظرية والاستدلالية للتأكيد على سلامة النص المدون من التحريف. وسننظر أيضاً في

التحولات السيميائية والدلالية التي يفرضها انتقال النص القرآني من حالة الشفاهة في تلقيه وتبليغه وتداوله كالتي كانت زمن النبي، إلى حالة التدوين الكتابي المتمثلة بالمصحف الدائر بين أيدينا.

2. 1 الخلافة والقرار الجماعي

انتقل المسلمون من التلبية لنداء الحق، إلى بناء قواعد جديدة لرعاية هذا النداء. ما يعني اندماج التدبيري بالإيماني، والسياسي بالديني. فرعاية شؤون هذا الإرث، تعني القيام بإجراءات ميدانية وتأسيس قواعد انتظام جديدة تعالج وتتحكم بمجريات الوضع الجديد، بعد أن أحدثت وفاة النبي صدمة فراغ كبرى في الواقع الديني الذي أسسه، إلى درجة أن أحد الصحابة وجد صعوبة في استيعاب الحدث الجديد، وقال إنه "ذهب إلى ربه كما ذهب النبي موسى وسيعود"[(1)]. كما سببت هذه الوفاة تفككاً في نظام التراتبية داخل الجماعة الدينية الجديدة، لغياب رأسها ورمزها وأهم أركان انتظامها. وهذا يفسر امتناع أكثر العرب عن دفع الزكاة بعد النبي نتيجة غياب سلطة الأمر التي تمحورت حول النبي، فكان لا بد للمسلمين حينها من ابتكار نظام تراتبي جديد، سواء أكان منصوصاً عليه أو لم يكن، وإعادة بناء هيكلية انتظام جديدة، تتأسس هذه المرة على غياب المؤسس نفسه. أي الانتقال من التأسيس الذي مارسه النبي إلى المأسسة التي مارسها الصحابة بعد النبي[(2)].

ويمكن القول أن مرحلة الخلافة الراشدة، لم تكن مرحلة عابرة في التاريخ الإسلامي، أو مجرد فترة تدبير آني للإرث النبوي، بل اتخذت الإجراءات السياسية والاجتماعية فيها، عمقاً تأسيسياً للدين نفسه، انطبع الإسلام، في الشكل والمضمون بطابعها في كل العصور اللاحقة. فتأسيس الدين في شكله وانتظامه النهائيين، لا يقتصر كما يظن البعض على ما بلغه النبي للناس، بل كان متلازما دئماً مع تأسيس الجماعة المؤمنة وتنظيم شؤونها، بحيث يمكن القول أن كليهما، تأسيس الدين

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، جز 2، ص. 442.

(2) راجع: Thomas F. and Janet O'Dea, The Sociology of Religion Prentice Hall, New Jersy, 1983, , pp. 38-84.

وتأسيس الجماعة، كانا بمثابة شيء واحد. فالخطاب القرآني، كما ذكرنا سابقا، لم يكن مقتصراً على إلقاء معلومة أو معارف حقة، بل تصدى أيضاً لبناء تجربة الجماعة الدينية. ما يعني أن الإجراء السياسي، المرتبط بانتظام هذه الجماعة هو إجراء ديني أيضا، وتعيين خليفة النبي حينها، يعني تعيين من ينهض بهذا الدين ويرعى شؤونه. فالمجتمع السياسي حينها هو عين المجتمع الديني، ويكون القائم بشؤون الناس والمجتمع هو نفس القائم بشؤون الدين الجديد.

ولعل لقب "خليفة رسول الله" الذي أطلق على الخليفة الأول، ثم على باقي الخلفاء الراشدين، يشير إلى طبيعة المنصب الجديد ودوره. فكلمة خليفة تعني أن يقوم الخلف مقام السلف في جميع ما كان عليه، وهو ما تشير إليه معاجم اللغة، كما في كتاب العين: "ووالد يموت فيكون إبنه خلفا له، أي خليفة فيقوم مقامه"، وفي تاج العروس: "خلفته خلفا: كنت بعده خلفا منه وبدلا"، وفي مجمع البيان: "الخليفة من استخلف في الأمر مكان من كان قبله، فهو مأخوذ من أنه خلف غيره وقام مقامه"[3]، وعن الشريف المرتضى في الشافي: "الخليفة لغيره بالإطلاق هو القائم مقامه فيما يتولاه ويراعيه ويدبره... فإن ظاهر لفظ الخليفة في العرف من قام مقام المستخلف في جميع ما كان عليه وإنما يختص الاستخلاف بالخلافة في بعض الأحوال بإضافات تدخل على الكلام وإلا فالإطلاق في العرف يقتضي ما ذكرنا"[4]. فيكون خليفة رسول الله في أذهان المسلمين، هو من يخلف النبي وينوب عنه ويقوم مقامه في كل شؤونه، ويتمتع بكامل صلاحياته، ما عدا ما كان مختصا بنبوته المتعلقة بتلقي الوحي والتبليغ عن الله، وهي صلاحيات تشمل تدبير شؤون المجتمع وشؤون الدين معاً، والتي منها تدوين القرآن وجمعه وإحاطته لغرض حفظه، ووضع قواعد ملزمة لتداوله وتفسيره.

لذلك نجد، أن المسلمين اختلفوا حينها في تحديد الشخص الذي يخلف النبي،

---

(3) راجع: الفراهيدي، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة، 1409 هـ.، ج. 4، ص. 266، وراجع: الزبيدي، تاج العروس، ج. 12، ص. 184. وراجع أيضاً: الطبرسي، مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1315 هـ، ج. 1، ص. 146.

(4) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1410 هـ ، ج. 1، ص. 128.

ولم يختلفوا في وظائف ومهام الخليفة، بل اتفقوا جميعاً على أنها تجمع صلاحية وحق رعاية المجالين: الديني والسياسي. ولم نجد أحداً من المسلمين، بمن فيهم المتحفظين على خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، يستنكر أو يستغرب ما قام به الخليفة الأول من تدوين للوحي أو جمع ما كان مدونا منه في زمن النبي، كما لم يعترض أحد على الخليفة الثالث عندما قام بتوحيد نسخ القرآن في نسخة موحدة. فنجد المحقق الخوئي مثلا، وهو من مراجع الشيعة الإمامية، المتحفظين على شرعية الخلفاء الثلاثة الأوائل، يصرح بالقول: "أما هذا العمل (توحيد نسخ القرآن) من عثمان فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين، وذلك لأن الاختلاف في القراءة كان يؤدي إلى الاختلاف بين المسلمين، وتمزيق صفوفهم، وتفريق وحدتهم، بل كان يؤدي إلى تكفير بعضهم بعضا"[5].

كذلك، فإن عملية تدوين القرآن أو جمعه، لم تكن بقرار شخصي من الخليفة، بل كان جُل إن لم نَقُل كل قرارات الخليفة الدينية والسياسية تأخذ طابعا جماعياً، ويشارك فيها أصحاب النبي الأوائل ممن ساهم مع النبي في ترسيخ الدعوة الجديدة وتثبيت دعائمها، وفي مقدم هؤلاء علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وأُبي بن كعب، وغيرهم. وهذا هو أحد أهم الفروق بين النبي والخليفة، إذ إن النبي يملك الصلاحية المطلقة في اتخاذ القرار: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر: 7)، ويكون الخضوع لكل ما يقرره النبي هو سلوك إيماني: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...﴾ ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ (النساء: 65). فالنبوة في المجال الاجتماعي هي قيادة كارزمية، تقوم على الإنقياد وطاعة الأتباع[6]. أما الخلافة، فهي منذ بداياتها لا تكتسب فعليتها ومشروعيتها إلا بالبيعة، التي هي شكل من أشكال التدبير الجماعي في

---

(5) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، 1975، ص. 258.

(6) راجع: بودون ر. وبوريكو ف.، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1986، ص. 550. وراجع أيضاً: Max Weber, The Theory of social Economic Organization, The Free Press, New york, pp. 64, 1964.

تنظيم الأمور العامة، وتتقوم بإشتراط المبايع والتزام المُبَايَع له بتحقيق أمر من الأمور، كما أنها تحمل بداخلها رقابة ضمنية من المُبَايِع على المُبَايَع له للتقيد بمقتضى البيعة. فالمبايعة كما في لسان العرب: "الطاعة، وبايعه عليه مبايعة: عاهده. . .والتبايع مثله. وفي الحديث ألا تبايعونني على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره"(7). فلم يكن الخليفة الأول يملك الحق المطلق بالطاعة، الخالية من أية مراقبة أو محاسبة أو تشاور، بل كان أبو بكر يقول: "إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني"(8). وقد روي أن عمراً سأل من حوله أثناء خلافته: "أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمر ماذا كنتم فاعلين؟، فقال بشير بن سعد: لو فعلت قومناك تقويم القدح"(9). الأمر الذي يدل على نسبة مشاركة ورقابة عالية من الصحابة المحيطين بالخليفة في عملية اتخاذ القرار.

حصلت البيعة للخليفة الأول بقرار شبه جماعي من المسلمين، وتمت بالبيعة على الإسلام، أي العمل بما تقتضيه روح الدين الجديد وما رسخ في صدور المؤمنين من تعاليم النبي. ما يعني وجود مرجعية تَحكُمُ سلوكَ الخليفة وتمنع اعتباطية قراراته وتجعلها مرتكزة على مسوغ شرعي وديني. ويعني أيضاً مشاركة الصحابة الكبار، من الذين أبلوا مع النبي بلاء حسنا في تعزيز أركان الدين الجديد، في عملية اتخاذ القرار. فكان القرار في الأمور المصيرية جماعيا، وكانت الخلافة بمثابة مؤسسة جماعية تُعبِّر عن إرادة الجماعة المؤمنة، يتقرر في داخلها، وفق آليات تشاور خاصة، شخص الخليفة ومهامه والخيارات المصيرية لواقع الدين الجديد.

ورغم أن التاريخ قد بخل علينا بتفاصيل مجريات الخلافة وطرق اتخاذ القرار فيها، ورغم أن المدونات والمصنفات تنسب مقررات الخلافة إلى شخص الخليفة، إلا أننا بالاعتماد على العديد من الروايات، نستطيع القول بأن قرارات الخليفة كانت تتم بعد تشاور وتباحث مع باقي الصحابة. فنجد مثلاً أن قرار الخليفة الاول بجمع

(7) ابن منظور، لسان العرب، ج. 8، ص. 26.

(8) ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988، ج. 5، ص. 269.

(9) المتقي الهندي، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988، ج. 5، ص. 688.

القرآن أو تدوينه واستنساخه كان برأي من عمر بن الخطاب، وأن توحيد نسخ القرآن كانت نتيجة مخاوف أبداها حذيفة بن اليمان إلى عثمان، كما أن عملية جمع القرآن وتوحيد نسخه واستنساخه كانت بمشاركة من الجميع، ما جعل النسخة النهائية للقرآن التي اعتمدها الخليفة عثمان بعد حرق باقي النسخ محل قبول وإجماع من قبل جميع المسلمين حتى يومنا هذا.

لذلك يمكن القول أن ما فعله الخليفة فيما يتعلق بالنص الديني، كان فعلا جماعيا، شارك فيه جل المجتمع المسلم الأول المكون من الصحابة الأوائل والبارزين، ولم يكن للخليفة أن يجري تصرفا مصيريا كهذا قبل أن يكون حاصلا على إقرار وقبول عامين، خاصة مع وجود حساسية جماعية عالية عند المسلمين الأوائل تجاه أي تصرف مُخِل بالدين أو مُهددٍ له.

هذا لا يعني انتفاء الاختلاف والجدل داخل الجماعة المؤمنة، كإعتراض عبد الله بن مسعود على عثمان بن عفان في اعتماد نسخة موحدة للقرآن وحرق باقي النسخ، أو احتجاج أبي ذر وعمّار على أداء عثمان الإداري. إلا أن هذا كان يحصل على هامش حركة الخلافة التي كانت تُحصّل شرعيتها من دعم ومشاركة الصحابة الجماعية. كما أن شدة عصبية الجماعة الإيمانية وقوة تلاحمها في بدايات تشكلها الأولى، والمُدعَّمَة بنزعة تَقَوِيَّة عامة، كانت تمنع الجدل الداخلي أو الخلاف الشخصي من الوصول إلى نقطة الإنفجار المؤدية إلى تصدع الرابطة الدينية وتفتت الجماعة المؤمنة.

2. 2 من الكاريزما إلى المأسسة(10)

كانت قيادة النبي قيادة كارزمية، وهي قيادة طارئة وغير ثابتة، لأنها مرتبطة بشخصه وتنتهي بموته، الأمر الذي يهدد إنجاز النبي بالاهتزاز والتشتت من بعده، ما

---

(10) كلمة المأسسة هي تعريب لكلمة Institutionalization وهو تعبير يستعمل في تحويل الواقع المؤسس على كاريزما القائد أو المؤسس الأول إلى واقع معقلن ذي نظام تراتبي خاص. للتوسع في هذا لمفهوم، راجع: Thomas O'Dea The Sociology of Religion, Prentice Hall, Englewood, pp. 38-64.

لم يتم إنشاء نظام علاقة جديد يعوض غياب النبي، ويحول نمط العلاقة الكارزمية بين التابع والمتبوع، إلى علاقة ثابتة لا تقوم على تحديد الشخص الذي يخلف النبي، بل على تحديد مواصفات ووظائف موقع الخلافة. أي الانتقال من العلاقة مع الشخص القائد إلى العلاقة مع مؤسسة القيادة، والانتقال من التلقي الشفاهي لـ "كلام الله" إلى تلقيه نصاً متعيناً ومدوناً بين دفتين يضمن حفظه واستمراريته بين الأجيال. فإذا كانت تجربة الدعوة في زمن النبي قد أحدثت اختراقا للاعتيادي والمألوف، وعملت على تفكيك بنى ثقافية واجتماعية وتأسيس بنى جديدة، فإن هاجس الأصحاب بعد النبي هو في حفظ ما أنجزه النبي وضمان استمراريته. ما يدل على تغيُّرٍ في طبيعة الأداء، من مسعى للتغيير إلى ميل للمحافظة والاستقرار، وهو ما يطلق عليه ماكس فيبر "روتنة الكاريزما"، أي تحويل الطارئ إلى دائم، والمتحرك إلى ثابت، وغير المستقر إلى مستقر. فالنبوة، بطبيعة الحال، ظاهرة انتقالية ومؤقتة ولا تستمر، والسلطة الكارزمية التي يمثلها النبي تكون غير مستقرة من بعده، وتكون مأسسة ما أنجزه النبي عملية ضرورية لاستمرار الجماعة المؤمنة، التي تتمثل في ضبط الجانب العبادي والطقسي من الدين، وإنبثاق نظام اعتقادي ونشاط عقلاني في إدراك كليات الدين وفهم نصوصه، وفي ترسيخ نظام تراتبي داخل المجتمع الإسلامي لتنظيم العلاقات وتحديد الوظائف وتوزيع المهام وتقسيمها[11].

من هنا، كان تدبير الخلافة لشؤون الجماعية المؤمنة، والعناية بمجريات الدين الجديد، سواء أكانت في نظام التراتبية الجديد الذي أحدثته مؤسسة الخلافة، أو في تطبيق أحكام الدين والاجتهاد في أمور الجباية والغنائم، أو في جمع النص القرآني وتوحيد نسخته، هي مقررات حددت مسار الدين الإسلامي ومستقبله، وحددت شكل تحقق "كلام الله" بعد النبي، من اختبار عاشه النبي، إلى تلق شفاهي للمؤمنين من النبي، ثم إلى نصوص مدونة ذات ترتيب خاص. فما قامت به الجماعة المؤمنة من إجراءات وتدابير عقب وفاة النبي، لم تكن مجرد ترتيبات جديدة لحركة الدين الجديد فحسب، بل تمثل إعادة تشكيل للواقع الديني، سواء أكانت في انتظام الجماعة أو في هيئة وطريقة تداول "كلام الله" وفهمه.

---

(11) راجـــع Max Weber, Social and Economic Organiztion, pp. 363-364. Also see: The Sociology of Religion, pp.38-64.

فالدين في سياقه التاريخي العام، ليس فقط ما يحققه النبي وينجزه، بل هو أيضاً ما تقرره الجماعة الدينية بعد رحيل المؤسس، في مسعى منها لردم الهوة بين زمن الوحي وزمن اللاوحي، ووضع قواعد وآليات عمل جديدة تناسب الواقع المستجد. وهي مقررات ستتخذ مع الزمن، بحكم سلطة الإجماع و "قداسة" السلف، مرجعية ثابتة وملزمة لكل العصور اللاحقة، لتنتقل من كونها إجراءات تاريخية لمعالجة وضع طارئ ومستجد، إلى تنصيبها جزءاً عضويا ومقدساً داخل المنظومة الدينية نفسها، يكون التشكيك فيها، وخاصة ما قام به الخليفة الأول من تدوين للقرآن وجمعه وتوحيد نسخه، تشكيكا في الإسلام. وهو المسلك الذي أثار حفيظة بعض الصحابة الكبار أمثال علي بن أبي طالب، حيث رفض عرض الخلافة عليه بشرط "العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الشيخين"، قائلا: "أما كتاب الله وسنة نبيه فنعم، وأما سنة الشيخين، فأعمل برأيي".[12]

ورغم كل ما قيل من أن النبي قد رسم للمسلمين معالم ما يجب أن يكون بعده، فإن الوصية شيء وتدبير أو إدارة الوصية شيء آخر. وقد خلق غياب النبي مستجدات غير مسبوقة عند المسلمين، لم يملك المسلمون حينها تصورا أو استراتيجية واضحة للتعامل معها والتحكم بمجرياتها، بل أحدث موت النبي صدمة دفعت البعض إلى تكذيب وفاته، كذلك يوحي جدل السقيفة بالكثير من الإرتجال أو التقدير الشخصي في وضع المعيار لتعيين خليفة النبي، كما أن الخليفة لم يبادر إلى جمع القرآن إلا بعد أن أطلق موتُ الكثير من قراء القرآن في واقعة بئر معونة الإنذارَ بضرورة تدارك القرآن من النسيان والضياع. كل هذا يدل على أن حدث الخلافة وما حصل فيه من مقررات سياسية أو إجراءات عملية تتعلق بتدوين القرآن وجمعه، كانت منطلقة من اجتهادات وتقديرات شخصية وجماعية، أملتها حميتهم الإيمانية وذاكرتهم الدينية، وحدد منطقها وطبيعتها فضاء التفكير القائم ومعطيات الظروف المستجدة.

كان النبي هو الضامن الوحيد لسلامة "كلام الله" من التحريف في لفظه أو معناه، فكان القرآن والنبي، بمثابة شيء واحد، وبموت النبي انفكت تلك الوحدة، وأصبح مصير القرآن في عهدة المسلمين، فكان لا بد من إجراءات سريعة وحاسمة

(12) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.

لحماية القرآن من التشويه وسوء التأويل. لذلك ورغم ما قيل حول توقيفية النص القرآني، بمعنى أن ما بايدينا من الكتاب، في تركيب ألفاظه وترتيب آياته وسوره، كان بتوجيه من النبي، فإن بعض الروايات تشير إلى أن إجراءات التدوين والجمع التي تمت في زمن الخليفة الأول والثالث، تضمنت اجتهادات وتقديرات وترجيحات فردية وجماعية، ما يدل على وجود مساحة معتبرة لتقدير المسلمين وآرائهم الشخصية، تتعلق بطبيعة وشكل النص القرآني بعد النبي. وهو ما سنبينه في الاقسام التالية.

2. 3 بداية التدوين

لجمع القرآن معنيان، أولهما معنى الحفظ الذي ورد في الآية القرآنية: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ (القيامة: 17)، ويكون الجمع هنا بمعنى الحفظ، ومنه جُمَّاع القرآن أي حُفَّاظُه. ثانيهما: هو كتابته كله مفرق الآيات والسور أو مرتب الآيات فقط وكل سورة في صحيفة على حدة، أو مرتب الآيات في صحائف مجتمعة تضم السور وقد رتبت إحداها بعد الأخرى[13].

أما جمع القرآن بمعنى حفظه واستظهاره في لوح القلب فقد أوتيه الرسول وتيسر ذلك لنخبة من صحابته على عهده. يقول القرطبي في الإتقان، محصيا عدد الذين قتلوا من حفاظ القرآن: "فقد قتل منهم في بئر معونة سبعون وقتل في عهد رسول الله مثل هذا العدد". ويقول الماوردي، معترضاً على القول بأن عدد الحفاظ على عهد الرسول لا يزيد على الأربعة: "وكيف يمكن الإحاطة بأنه لم يكمله سوى أربعة والصحابة متفرقون في البلاد وإن لم يكمله سوى أربعة فقد حفظ جميع أجزائه مئون لا يحصون". ويسمي السيوطي بعض حفاظ القرآن بأسمائهم، منهم الخلفاء الأربعة الراشدون، وطلحة وسعد وابن مسعود وحذيفة وسالم وأبو هريرة وعبد الله السائب والعبادلة الأربعة وعائشة وأم سلمة ومن الأنصار عبادة بن الصامت ومعاذ ومجمع بن جارية وفضالة بن عبيدة ومسلمة بن مخلد. ويؤكد المحقق ابن الجزري أن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على خط المصاحف والكتب هي

(13) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ص. 65 .

أشرف خصيصة من الله لهذه الأمة، ويستدل على ذلك بالحديث عن مسلم أن النبي قال: "... ومُنزلٌ عليك كتابا لا يغسله الماء تقرؤه نائما ويقظان.."، ويفهم منه أن القرآن كان يُقرأ عن ظهر قلب في كل حال "فلا يحتاج جامعه إلى النظر في صحيفة كتبت بالمداد الذي ينطمس ويزول إذا غسل بالماء".[14]

وأما جمع القرآن بمعنى كتابته فقد مر بمراحل ثلاثة، أولاها في عهد النبي، وثانيتها في عهد أبي بكر، وثالثتها في عهد عثمان بن عفان.

2. 3. 1 جمع القرآن في عهد الرسول

تؤكد بعض الروايات أن النبي اتخذ كُتّاباً للوحي، فيهم الخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وخالد بن الوليد وثابت بن قيس. حيث كان النبي يأمرهم بكتابة كل ما ينزل من القرآن حتى ظاهرت الكتابة جمع القرآن في الصدور. وقد أخرج الحاكم في مستدركه عن زيد بن ثابت: "كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع"[15]. وكان الأصحاب يكتبون الآيات في اللخاف وهي الحجارة الدقاق أو صحائف الحجارة، والعسب وهي جريد النجل، والأكتاف وهو عظم البعير أو الشاة، والأقتاب وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير، وقطيع الأدم أي الجلد[16].

ويؤكد فريق، وهو الأكثر، أن القرآن قد دُوِّنَ كله زمن النبي، بل وجمعت آياته وسوره ايضاً. وقد استندوا في ذلك إلى جملة روايات أهمها: ما عن ابن سعد في الطبقات، أن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث كان يزورها النبي ويسميها الشهيدة وكانت قد جمعت القرآن. وما رواه مسلم عن زيد بن ثابت قوله: " كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نؤلف القرآن من الرقاع ". وما روي عن كليب قوله: "كنت مع علي عليه السلام فسمع ضجتهم في المسجد يقرأون القرآن، فقال: طوبى لهؤلاء.."[17]. وعن عبادة بن الصامت أيضا: "كان الرجل إذا هاجر دفعه النبي

---

(14) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 65-69. وراجع السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 241.

(15) سنن الترمذي، ج. 5، دار الكتب العلمية، 1994، ص. 390.

(16) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 65-69.

(17) المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 2، ص. 288.

صلى الله عليه وآله وسلم إلى رجل منا يعلمه القرآن، وكان يسمع لمسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضجة بتلاوة القرآن، حتى أمرهم رسول الله أن يخفضوا أصواتهم لئلا يتغالطوا ". وما رواه الطبراني، وابن عساكر عن الشعبي، قال: " جمع القرآن على عهد رسول الله ستة من الأنصار: أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد وكان مجمع بن جارية قد أخذه إلا سورتين أو ثلاثاً". وما روي عن قتادة قوله: "سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد النبي؟ قال: أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد ". وأخرج النسائي عن عبد الله بن عمر، قال: " جمعت القرآن فقرأت به كل ليلة، فبلغ النبي - ص - فقال: أقرأه في شهر.."[18].

يقول المحقق الخوئي معلقاً على روايات الجمع هذه: "ولا بد ان يكون المراد من الجمع في هذه الروايات التدوين... إذن فمن الضروري ان نلتزم بأن القرآن الكريم قد تم جمعه وتدوينه زمن رسول الله بشكل كامل متقن يمنع من تسرب التشويه والتزوير إليه... وإن المتصفح لأحوال الصحابة، وأحوال النبي يحصل له العلم اليقين بأن القرآن كان مجموعا على عهد رسول الله وأن عدد الجامعين له لا يستهان به. كما أن إطلاق لفظ الكتاب على القرآن في قول النبي: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي" فيه دلالة على أنه كان مكتوبا مجموعا لأنه لا يصح إطلاق الكتاب عليه وهو في الصدور.. فإن لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي، ولا يطلق على المكتوب إذا كان مجزءاً غير مجتمع، فضلا عما إذا لم يكتب، وكان محفوظاً في الصدور فقط"[19].

إستنتاج الخوئي السابق محل للنظر، إذ إن الروايات لا تدل على أكثر من حصول تدوين وتجميع من أفراد الصحابة للقرآن، وهي مبادرات فردية، ولا يدل شيء على أن هذا التجميع كان مُكتملا وممثلا بالكامل لما جاء به النبي، بل كانت أقرب إلى اجتهادات منهم، ولا يوجد دليل على قيام ورشة تدوين وتجميع شاملة وعامة وعلنية في زمن النبي وحّدت المسلمين حول نسخة جامعة يعتمدها الجميع، بل كان

(18) محمد الزرقاني، مناهل العرفان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 1، ص. 242.

(19) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 251.

هنالك أكثر من نسخة عند الصحابة تختلف فيما بينها في ترتيب السور والآيات وفي إثبات بعضها لسورتين من القرآن ونفي البعض الآخر. لذلك كانت أهم أولويات الخلافة بعد النبي، اعتماد نسخة رسمية موحدة، تنقل النصوص المدونة من الجهد الفردي إلى النشاط الجماعي المنظم والمُتحكَّم به، وهو ما حصل زمن أبي بكر وعثمان.

كما أن كلمة "كتاب" لا تدل، على ما أراد الخوئي، على كامل المصحف المدون، بل نجد أن كلمة "كتاب" تعني بحسب كتاب لسان العرب على الصحيفة وما تيسر من الكتابة، بحيث يمكن أن يكون ما دون من الوحي في بداية النزول يسمى كتابا عند المسلمين، وإن ظل الوحي ينزل على الرسول بعد ذلك. لذلك نجد في سيرة ابن هشام أن لفظ كتاب يدل على النزر اليسير من المكتوب، ونجد أيضاً أن لفظ كتاب ورد في المرحلة المكية لا المدنية، ما يدل على أنه بعض القرآن وليس كله. كل ذلك يدل على أن مجرد إطلاق كلمة كتاب لا يدل بالضرورة، كما ذهب الخوئي، على كامل الكتاب المدون للقرآن[20].

2. 3. 1.1 توقيفية الترتيب بين الآيات والسور

وقد استظهر البعض، من قول زيد بن ثابت "كنا نؤلف القرآن من الرقاع" أن هذا التأليف يشمل ترتيب الآيات وفق إشارات النبي وتوقيفه، ولا يقتصر على تدوين الآيات وتوثيقها حين نزولها. وقد مال إلى ذلك الزركشي في الإتقان بقوله: "فأما الآيات في كل سورة ووضع البسملة أوائلها فترتيبها توقيفي بلا شك ولا خلاف فيه ولهذا لا يجوز تعكيسها"[21]، ويؤكد الزركشي، أن عثمان بن عفان لا دخل له في ترتيب آيات القرآن بعد أن وقف جبريلُ النبي على ترتيبها ووقف النبي بدوره كتبة الوحي على ذلك. كذلك تؤكد بعض المرويات هذا المعنى. ففي حديث البخاري: "أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة"[22]. وورد أيضاً أن النبي قرأ سوراً عدة بترتيب آياتها في الصلاة أو في خطبة الجمعة بمشهد من

(20) راجع: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، ص. 217.

(21) الزركشي بدر الدين، البرهان، دار المعرفة للطباعة، بيروت، 1977، ج. 1، ص. 256.

(22) صحيح البخاري، ج. 6، ص. 29.

الصحابة، ما يؤكد "بأن ترتيب آياتها توقيفي وما كان الصحابة ليرتبوا ترتيبا سمعوا النبي يقرأ على خلافه فبلغ ذلك مبلغ التواتر"[23].

أما ترتيب السور، فقد نقل عن ابن الحصار قوله بأن "ترتيب السور ووضع الآيات مواضعها انما كان بالوحي، كان رسول الله يقول ضعوا آية كذا في موضع كذا وقد حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف، ونقل أيضاً ما يقرب من ذلك عن البيهقي والطيبي وابن حجر[24].

ويؤكد الخوئي: "أن السور القرآنية كانت مجموعة في زمن النبي، وكان ترتيب آياتها بأمر من النبي نفسه، وكان اكتمال الكثير منها في زمن الوحي نفسه لا بعده، فنجد كثيرا من آيات الكتاب الكريمة دالة على أن سور القرآن كانت متميزة في الخارج بعضها عن بعض، وان السور كانت منتشرة بين الناس، حتى المشركين وأهل الكتاب، وقد تحدى القرآن الكفار والمشركين بالاتيان بمثل القرآن، وبعشر سور مثله مفتريات، وبسورة من مثله، ما يعني أن سور القرآن كانت في متناول أيديهم. كما أن الروايات تؤكد دور النبي الأساسي في تكوين السور، وأن ترتيب آياتها ليس اجتهادي بل توقيفي"[25].

ويُعبِّر الشيخ صبحي الصالح عن رأي الجمهور من أهل السنة بالقول: "وأما ترتيب السور فتوقيفي أيضاً وقد علم في حياته وهو يشمل السور القرآنية جميعا ولسنا نملك دليلا على العكس فلا مسوغ للرأي القائل إن ترتيب السور اجتهادي من الصحابة ولا للرأي الآخر الذي يفصل: فمن السور ما كان ترتيبه اجتهاديا ومنه ما كان توقيفيا إلا أن لهذا القول أقوالاً نافية له"[26].

وإلى هذا القول ذهب بعض علماء الشيعة ايضاً، ومنهم السيد الخوئي أيضاً، حيث يستفاد من كتابه البيان في تفسير القرآن، أن القرآن بهيئته وترتيبه الحاليين، سواء

---

(23) الإتقان، ج. 1، ص. 105.

(24) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 12، ص. 132.

(25) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 251.

(26) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 63.

أكان بين آيات سور القرآن أو بين السور نفسها، هو أيضاً بترتيب من النبي. معتبرا أن ما جرى من جمع للقرآن أو توحيد لقراءاته زمن الخلفاء هو تثبيت ما كان حاصلا زمن النبي. ويقول السيد زرندي: "وأما تنظيم الآيات والسور وترتيبها على هذا النحو المعروف في القرآن اليوم فلا يبعد أنه أيضاً من رسول الله"[27].

بيد أننا نلاحظ من روايات التدوين، أن هنالك اجتهاداً ما حصل بعد النبي حول هذا الترتيب، لجهة التثبت مما نقل عن النبي، أو ترجيح رأي على رأي آخر أو اختيار الأصوب منها في حال تعارض الآراء كما هو حاصل. ما يعني أن تقديراً واجتهادا حصل من الصحابة وبإشراف من الخليفة نفسه، ليس في ترتيب الآيات أو السور فقط، وإنما أيضاً في تدوينه وجمعه بعدما ثبت وجود أكثر من نسخة للقرآن، تختلف فيما بينها في ترتيب السور، وفي إثبات البعض منها لسورتي المعوذتين، ونفي البعض الآخر لهما كما في مصحف ابن مسعود.

وقد جزم الزركشي بأن ترتيب السور بعضها بعد بعض "ليس هو أمرا أوجبه الله، بل أمر راجع إلى اجتهادهم واختيارهم، ولهذا كان لكل مصحف ترتيب، ولكن ترتيب المصحف العثماني أكمل. وإنما لم يكتب في عهد النبي مصحف لئلا يفضى إلى تغييره كل وقت، فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول القرآن بموته صلى الله عليه وسلم، فكتب أبو بكر والصحابة بعده، ثم نسخ عثمان المصاحف التي بعث بها إلى الأمصار"[28]. كذلك فقد نقل القرطبي في تفسيره عن ابن الطيب قوله: "يحتمل أن يكون ترتيب السور على ما هي عليه اليوم في المصحف كان على وجه الاجتهاد من الصحابة"[29]. ويُرجِّح الطباطبائي في ميزانه أيضاً أن يكون "ما نشاهده من اختلاف مواضع الآيات مستندا إلى اجتهاد من الصحابة...فهذه الآيات النازلة مفرقة الموضوعة في سور لا تجانسها في المكية والمدنية موضوعة في غير موضعها بحسب ترتيب النزول وليس الا عن اجتهاد من الصحابة"[30].

---

(27) السيد مير زرندي، بحوث في علوم القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1420 هـ ، ص. 150

(28) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 262

(29) القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 1، ص. 59.

(30) الطباطبائي، تفسير الميزان ، ج 12 - ص 127 - 132

وقد حاول البعض التوفيق بين توقيفية ترتيب الآيات والسور وبين عدم جمع النبي للقرآن في زمانه، مبررا ذلك بأن النبي كان يترقب توالي نزول الوحي عليه وإمكان نزول ناسخ لبعض أحكامه. يقول صبحي الصالح: "الرأي الراجح إذن أن تأليف السور على هذا الترتيب الذي نجده اليوم في المصاحف هو كتأليف الآيات على هذا الترتيب توقيفي لا مجال فيه للاجتهاد. على أن رسول الله رغم هذا التوقيف لم يجد من الدواعي ما يحمله على جمع آيات كل سورة في صحائف عدة ولا جامع القرآن بين دفتي مصحف واحد. لأن القراء ومستظهري القرآن كانوا كثيرين وكان النبي يترقب توالي نزول الوحي عليه وإمكان ناسخ لبعض أحكامه. فالقرآن كله كتب في عهد النبي غير مجموع في مصحف واحد، فقد أغنى عن ذلك (جمع القرآن) حفظ الصحابة له في صدورهم كما وقفهم عليه الرسول ونبههم إلى مواضعها بتوقيف من الله"[31]. ومما يدعم هذا القول أيضاً قول صاحب البرهان: "وإنما لم يكتب في عهد النبي مصحف لئلا يفضي إلى تغييره في كل وقت فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول القرآن بموته... فثبت أن القرآن كان على هذا التأليف والجمع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما ترك جمعه في مصحف واحد، لأن النسخ كان يرد على بعض، فلو جمعه ثم رفعت تلاوة بعض لأدى إلى الاختلاف واختلاط الدين، فحفظه الله في القلوب إلى انقضاء زمان النسخ، ثم وفق لجمعه الخلفاء الراشدون"[32].

التوفيق المذكور، لا يساعد على القول بتوقيفية الترتيب، بل يؤكد على أن عملية الجمع الأساسية للقرآن قد حصلت بعد وفاة النبي، والتي لم يكن بالإمكان حصولها زمن النبي بحكم تتابع واستمرارية الوحي وعدم انقطاعه، حيث كان موت النبي نفسه علامة على اكتمال الوحي، الأمر الذي تطلب البدء بورشة الجمع، التي هي أيضاً ورشة تدوين للنص الديني، تنقل تدوين الوحي من المبادرات الفردية المتعددة إلى المبادرة الجماعية المُنظَّمَة والمُراقَبَة.

---

(31) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 63.

(32) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 98.

ولو سلمنا بأن تدوين القرآن قد تم زمن النبي، وأن ترتيب سوره وآياته جاء بتعليم من النبي الذي بدوره تلقاه وتعلمه من جبريل، فإن هذا معارض بروايات تاريخية أخرى تؤكد أن جمع القرآن حصل في عهد أبي بكر، وأن توحيد نسخ القرآن بواحدة قد تم في عهد عثمان. ولم تكن تلك العملية مجرد نقل واستنساخ لنسخة جاهزة ومكتملة كانت موجودة بين أيدي المسلمين ومعتمدة لديهم. بل كان هنالك عملية تدوين تتطلب إجراءات سياسية وتقنيات تدقيق جديدة تختلف عن عملية التدوين التي حصلت زمن النبي، حيث تطلب التدوين الجديد، التثبت من الوثائق التي أدعي أنها وثائق للوحي دونت زمن النبي، وضرورة إجراء المقارنات وإقامة الشهادات عليها. فلو كان هنالك نسخة مدونة وجامعة للقرآن زمن النبي، لما احتاجت لجنة التدوين والجمع زمن أبي بكر إلى إجراءات التدقيق والتثبت والمقارنة وإقامة الشهادات.

فالقول بأن تدوين الآيات قد حصل زمن النبي لا يكفي للإدعاء بأن ما دون زمن النبي هو عين المصحف الذي بين أيدينا بترتيبه القائم، إذ إن النبي توفي ولم يثبت أن النبي دون كل ما نزل عليه، خاصة في المرحلة المكية. ولم يثبت أيضاً وجود نسخة موحدة للقرآن في زمانه، خاصة وأن الوحي على النبي قد استمر حتى آخر لحظة من حياته، ولم يذكر التاريخ إعلان النبي عن نهاية الوحي والشروع بعد ذلك في تدوين وجمع كل ما نزل عليه. بل ذكر التاريخ وجود عدة نسخ مدونة للقرآن موجودة عند عدد من الأصحاب، لا تخلو من تعارض بينها، فكان لا بد من الاجتهاد في تقرير ما هو الأقرب من الآيات أو السور المدونة إلى ما نزل على النبي من وحي وأمر بتدوينه، كما أن بعض الآيات قد تم إثباتها بعد النبي عن طريق ما تم حفظه في الصدور وليس في السطور. كل ذلك استدعى تدخل السلطة السياسية بعد النبي لحسم قضية الترتيب بين السور عند وجود آراء متعددة ومتباينة في هذا المجال.

يقول الطباطبائي: "إن ترتيب السور انما هو من الصحابة في الجمع الأول والثاني ومن الدليل عليه ما تقدم في الروايات من وضع عثمان الأنفال وبراءة بين الأعراف ويونس وقد كانتا في الجمع الأول متأخرتين. ومن الدليل عليه ما ورد من مغايرة ترتيب مصاحف سائر الصحابة للجمع الأول والثاني، كما روى أن مصحف

علي عليه السلام كان مرتبا على ترتيب النزول... وترتيب مصحف عبد الله بن مسعود آخذا من الطوال ثم المئين ثم المثاني وهو مغاير للمصحف الدائر»[33].

بل يتبنى الطباطبائي موقفا جريئاً مفاده، أن النبي لم يأمر بترتيب خاص لجميع السور، وأن الثابت عندنا هو في مواقع خاصة لا كل القرآن. كما أن الترتيب الحاصل للقرآن الدائر بيننا ليس بالضرورة أن يكون هو عين الترتيب الذي كان زمن النبي، بل لا سبيل لنا إلى معرفة الترتيب الواقعي للسور، أو لعله لا يوجد ترتيب مقرر أصلا من النبي. يقول الطباطبائي: «وأما رواية عثمان بن أبي العاص عن النبي قوله: أتاني جبريل فأمرني أن اضع هذه الآية بهذا الموضع من السورة.. فإنها لا تدل على أزيد من فعل النبي ذلك في بعض الآيات في الجملة لا بالجملة. وعلى تقدير التسليم لا دلالة لما بأيدينا من الروايات المتقدمة على مطابقة ترتيب الصحابة لترتيب النبي ومجرد حسن الظن بهم لا يسمح للروايات بدلالة تدل بها على ذلك وانما يفيد انهم ما كانوا ليعمدوا إلى مخالفة ترتيب النبي فيما علموه لا فيما جهلوه وفي روايات الجمع الأول المتقدمة أوضح الشواهد على إنهم ما كانوا على علم بمواضع جميع الآيات ولا بنفسها»[34].

وينبه حمادي المسعودي، إلى أنه إذا كان زيد أحد الذين أكملوا كتابة القرآن زمن النبي، كما جاء في الروايات، فلماذا عهد إليه ليقوم بهذه المهمة في زمن أبي بكر، إذا كان قد سبق أن قام بهذا العمل أثناء حياة النبي. ثم لماذا لم يجب أبا بكر وعمر عندما طلبا منه جمع القرآن بأنه كان قد قام بهذه المهمة أثناء حياة الرسول، ولا سيما أنه نقل عنه قوله: «تتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والعسب واللخاف وصدور الرجال...وهذا بذاته يشكك في إمكان تدوين القرآن كاملا أثناء حياة النبي»[35]. كل ذلك يؤكد على أن ورشة تدوين القرآن، التي من ضمنها ترتيب السور والآيات، لم تكتمل زمن النبي، بل هي عملية تاريخية ذات إمتداد زمني، بدأت في زمن النبي، وتكثفت في زمن أبي بكر، واكتملت فصولها في زمن عثمان.

---

(33) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 12، ص. 126.

(34) المصدر نفسه.

(35) حمادي المسعودي، من التنزيل إلى التدوين، ص. 62-70.

2. 3. 1. 2 المشافهة في الثقافة العربية

نود هنا الإشارة إلى أن الثقافة العربية كانت تنهض على المشافهة طوال القرن الهجري الأول، ولم تتحول أكثر العلوم الإسلامية إلى نصوص مكتوبة إلا في العقد الأخير من النصف الأول من القرن الثاني. كذلك فقد كان التعويل في حفظ الوحي يقوم على الرواية الشفوية التي تركت أثراً في اختلاف القراءات وتباين المصاحف المدونة حينها. وقد ورد في كتاب المصحف للسجستاني أن ابن مسعود قد حفظ ما يزيد على سبعين سورة من فم الرسول مباشرة، وهو ما يدل على أن تلقي المسلمين للقرآن من الرسول كان عن طريق المشافهة. خصوصا إذا علمنا أن الرواية الشفوية كانت قبل الإسلام عماد تَقَبُّلِ المعرفة وتحصيلها مهما يكن المصدر، شاعرا أو كاهنا أو منجما أو عرافا، وأن أشعار العرب قبل الإسلام وأثناءه قد حفظت بالرواية شفاهية، حيث كان للكثير من الشعراء رواة اشتهروا برواية شعرهم كالحطيئة راوية زهير، وزهير راوية أوس بن حجر وامرئ القيس راوية دواد الإيادي[36].

كذلك فإننا نجد في النصوص التراثية، أخباراً تشير إلى أن نساخ الصحف لم يكونوا يعولون على ما كان قد جمع في عهد النبي من وحي مكتوب على العسب واللخاف والرقاع فحسب، وإنما كانوا يُحكِّمُون في كل ذلك الرواية الشفوية للقرآن عن طريق حفاظه. جاء في الإتقان: "قدم عمر فقال: من كان تلقى من رسول الله شيئاً من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الألواح والصحف والعسب، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان. وهذا يدل على أن زيدا كان لا يكتفي بمجرد وجدانه مكتوبا حتى يشهد به من تلقاه سماعا مع أن زيدا كان يحفظ فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط"[37].

لذلك، ظل الوحي يُتداول مشافهة طوال حياة الرسول، وإن دُوِّنَ بعضُه على وسائل بسيطة كالعسب واللخاف والرقاع والعظام والأكتاف. فقد التف حول النبي جماعة، كان هَمُّها حِفظ ما ينزل عليه من الوحي، لازمت النبي في أغلب لحظات

---

(36) المصدر نفسه.

(37) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 163، وراجع ايضا: بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، بيروت، 1993، ج. 9، ص. 12 .

حياته مثل علي ابن أبي طالب وعبد الله بن مسعود اللذين أخذا عنه كل (أو جُل) القرآن حِفظاً. وهنالك روايات تقول: إن النبي أقرأ جماعة من الصحابة القرآن مثل عمر وهشام بن حكيم وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهم. فكان منهم من حفظ القرآن كله ومنهم من حفظ أكثره ومنهم من حفظ بعضه. وقد أصبح هؤلاء بعد النبي مقرئين يعلمون الناس القرآن في حلقات في المسجد، فبلغ العدد في البصرة وحدها 300 مقرئ سنة 29 هـ. يقول مُقدِّمُ كتاب تنوير الحوالك: "في ذلك العهد عهد الصحابة والتابعين ما كانت هناك مطابع ولا كانت الكتابة متوفرة الأدوات. فلو لم يخلق الله مثل تلك الأدمغة لنسي الناس الدين"[38].

وقد تنبه بلاشير إلى مسألة التداول الشفاهي للقرآن، وأشار في كتابه "القرآن"، أن الأساس في حفظ القرآن زمن النبي لم يكن على أساس التدوين، بل على أساس الذاكرة والسماع، كما أن بداية التدوين لم تكن إلا بعد إقامة النبي في المدينة. يقول بلاشير: "خلال المرحلة الأولى المشتملة على الأعوام العشرين من الدعوة الإسلامية لم تزل المنزلات بكاملها تودع الذاكرة وتنقلها الألسن إلى الآذان مما يعلل تردد الجيل الإسلامي في تحديد أول الوحي الذي ظل مترددا بين سورة المدثر وسورة العلق... ويبدو أن فكرة تدوين مقاطع الوحي الهامة التي نزلت في السنوات السالفة على مواد خشنة من الجلود واللخاف لم تنشأ إلا بعد إقامة محمد في المدينة. فإن هذا التدوين كان جزئيا ومثارا للإختلاف"[39]. ويؤيد والش هذا الرأي أيضاً بقوله: "إن العلامات التي نملك تظهر أن محمدا شرع في كتابة الوحي منذ سنواته الأولى في المدينة"[40]. كذلك فقد جاء في الكتاب الصادر عن المنظمة الإسلامية، ما يؤيد القول بأن الأساس في حفظ القرآن هو الحفظ في الصدور، مع إمكان أن يكون هنالك تدوين ما قد حصل لبعض أو أكثر سور القرآن لا كلها: "إذا كان القرآن قد جمع بالكتابة على عهد النبي فإن ذلك لم يكن هو الأصل في الجمع، وإنما الأصل فيه كان هو الجمع بالحفظ في الصدور، والكتابة ما هي إلا تعضيد للحفظ ومظاهرة

---

(38) السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، تنوير الحالك، ص. 4.

(39) Blachere, Introduction au Coran, Paris, Maisonneuve, 1947, pp. 18-26.

(40) النص منقول من كتاب: حمادي المسعودي، من الوحي إلى التدوين، ص. 70-73.

له. وجمع القرآن بالحفظ في الصدور كان يتم في عهد النبي موازنا لنزوله عليه فكان لذلك يكتمل شيئاً فشيئاً بالحفظ كما يكتمل بالنزول حتى بلغ التمام بانتهاء النزول فما قبض النبي إلا والقرآن محفوظ كله في الصدور.. كان الأصل في حضور القرآن لدى المسلمين وتداوله بينهم وانتقاله بين أجيالهم هو الحفظ في الصدور وليست الكتابة إلا وسيلة تظاهر الحفظ فهي فرعية وليست أصلية"[41].

هذا يفسر هيمنة الثقافة الشفوية طوال القرن الهجري الأول على الأقل، حتى في تداول القرآن نفسه رغم أنه كان حينها مدونا، إذ ظل التداول الشفاهي للقرآن على مكانته في السلوك الديني، والذي عده ابن الجوزي خصيصة أمة الإسلام، وقد نقل صاحب العرفان عن ابن الجوزي قوله: "فأهل الكتاب لا يحفظون نصوصهم المقدسة ولا يقرأونها كلها إلا نظرا لا عن ظهر قلب أما المسلمون فخصوا بحفظ نصهم المقدس لأن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ الصدور والقلوب لا على حفظ المصاحف والكتب وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة"[42]. فالذاكرة ظلت لفترة طويلة، أحد ركني حفظ القرآن، الذي يدعم ويسند الركن الأخر الذي هو التدوين.

2. 3. 1. 3 الهاجس وراء نفي التدوين بعد النبي

التأكيد بنحو قاطع على أن القرآن تم تدوينه بالكامل زمن النبي، لا يستند إلى أساس تاريخي متين، فالروايات متضاربة في هذا المجال. ويمكن تلمس الهاجس الديني الذي يقف وراء هذا التأكيد، وهو تأكيد المطابقة القاطعة بين نسخة القرآن المتداولة بين أيدينا وبين الوحي الذي أنزل على النبي، الأمر الذي يستدعي إلغاء أي دور واجتهاد بشريين في عملية جمع القرآن وتدوينه. فكما أن الوحي على النبي كان من الله، فإن كتابة الوحي وترتيبه هو أيضاً من عند الله بواسطة جبريل وبتنفيذ من محمد.

ولهذا نجد أن مسوغ السيد الخوئي في نفيه الروايات الدالة على أن تدوين

---

(41) المصدر نفسه.

(42) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 1، ص. 241.

القرآن أو جمعه قد تمّا في زمن أبي بكر، هو أن "هذه الروايات مخالفة لما أجمع عليه المسلمون قاطبة من أن القرآن لا طريق لإثباته إلا التواتر، فإنها تقول: إن إثبات آيات القرآن حين الجمع كان منحصرا بشهادة شاهدين، أو بشهادة رجل واحد إذا كانت تعدل شهادتين، وعلى هذا فاللازم أن يثبت القرآن بالخبر الواحد أيضا، وهل يمكن لمسلم أن يلتزم بذلك؟ ولست أدري كيف يجتمع القول بصحة هذه الروايات التي تدل على ثبوت القرآن بالبينة، مع القول بأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، أفلا يكون القطع بلزوم كون القرآن متواترا سببا للقطع بكذب هذه الروايات أجمع؟... وعلى الجملة لا بد من طرح هذه الروايات، لأنها تدل على ثبوت القرآن بغير التواتر، وقد ثبت بطلان ذلك بإجماع المسلمين"[43]. أي أن الأساس في عدم صحة روايات تدوين وجمع القرآن بعد النبي، لم يكن لجهة عدم مصداقيتها التاريخية وضعف عناصر ثبوتها، بل لجهة تعريض اليقين بثبوت نصوص القرآن للتفكك الأمر الذي يهدد إيمان المسلمين بالتزعزع. وهو مسوغ يحمل أسبابه الدينية، لكنه لا ينطلق من نقد تاريخي، ولا يملك صحة معرفية كافية للأخذ به.

2. 3. 2 التدوين زمن أبي بكر

تشير الروايات إلى أن القرآن كان أكثره مدوناً في عهد النبي محمد، إلا أنه كان مفرق الآيات والسور، ولم تكن المدونات موجودة في مكان واحد، بل كانت مفرقة بين الأصحاب، وأول من جمعه في مصحف مرتب الآيات كان أبو بكر.

لعل أشهر الروايات التي تذكر عملية جمع القرآن في زمن أبي بكر، ما رواه البخاري عن زيد بن ثابت، قال: " أرسل إلي أبو بكر، عقب مقتل أهل يمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني. فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: **كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله**؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا

(43) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 256

نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني من جمع القرآن، **قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله؟** قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره.. فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر "[44].

وهناك تفاصيل إضافية ذكرتها روايات أخرى: ما رواه هشام بن عروة، عن أبيه، قال: "لما قتل أهل اليمامة أمر أبو بكر عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت. فقال: اجلسا على باب المسجد. فلا يأتينكما أحد بشيء من القرآن تنكرانه يشهد عليه رجلان إلا أثبتماه، وذلك لأنه قتل باليمامة ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد جمعوا القرآن "، وما رواه الحسن: " أن عمر بن الخطاب سأل عن آية من كتاب الله، فقيل: كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة. فقال: إنا لله، وأمر بالقرآن فجمع فكان أول من جمعه في المصحف". وما رواه عبيد بن عمير، قال: " كان عمر لا يثبت آية في المصحف حتى يشهد رجلان، فجاءه رجل من الأنصار بهاتين الآيتين: لقد جاءكم رسول من أنفسكم... إلى آخرها. فقال عمر: لا أسألك عليها بينة أبدا، كذلك كان رسول الله ". وما رواه ابن شهاب الزهري: "لما أسرع القتل في قراء القرآن يوم اليمامة قتل منهم يومئذ أربعمائة رجل، لقي زيد بن ثابت عمر بن الخطاب، فقال له: إن هذا القرآن هو الجامع لديننا فإن ذهب القرآن ذهب ديننا، وقد عزمت على أن أجمع القرآن في كتاب، فقال له: انتظر حتى أسأل أبا بكر، فمضيا إلى أبي بكر فأخبراه بذلك، **فقال: لا تعجل حتى أشاور المسلمين،** ثم قام خطيبا في الناس فأخبرهم بذلك، **فقالوا: أصبت، فجمعوا القرآن،** فأمر أبو بكر مناديا فنادى في الناس: من كان عنده شيء من القرآن فليجيء به.. ". وعن الليث بن سعد. قال: " أول من جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت، فكان لا يكتب آية إلا بشهادة عدلين، وإن آخر سورة براءة لم توجد

(44) صحيح البخاري، ج. 5، ص. 210.

إلا مع أبي خزيمة بن ثابت. فقال: اكتبوها فإن رسول الله جعل شهادته بشهادة رجلين، فكتب، وإن عمر أتى بآية الرجم فلم نكتبها لأنه كان وحده "[45].

وقد تم لأبي بكر، بحسب الروايات، جمع القرآن كله خلال سنة واحدة تقريبا لأن أمره زيدا بجمعه كان بعد واقعة اليمامة، وقد حصل الجمع بين هذه الواقعة ووفاة أبي بكر. وقد ورد عن علي قوله: "رحم الله أبا بكر هو أول من جمع كتاب الله بين اللوحين"[46].

رغم إختلاف روايات الجمع هذه في الكثير من التفاصيل، إلا أن حصول حدث الجمع هذا هو المشترك والمؤكد بينها، وهو محل توافق بين معظم علماء القرآن، حيث كتب الزركشي جازما: "جمع القرآن على عهد أبى بكر"[47].

ويبدو أن تسمية القرآن بالمصحف نشأت في عهد أبي بكر. فقد أخرج ابن أشتة بن شهاب قال: "لما جمعوا القرآن فكتبوه على الورق قال أبو بكر: التمسوا له اسما فقال بعضهم: "السفر" قال: ذلك اسم تسميه اليهود، فكرهوا ذلك، وقال بعضهم: "المصحف" فإن الحبشة يسمون مثله المصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه " المصحف". وقد ظفر مصحف أبي بكر بإجماع الأمة عليه وتواتر ما فيه"[48].

لا بد هنا من الإشارة إلى جملة أمور تثيرها الروايات التي ذكرناها:

أولا: إن القرآن المدون زمن النبي لم يكن مجموعاً في كتاب موحد وفق ترتيب خاص متسالم عليه بين المسلمين، بل هو أمر "لم يفعله رسول الله" بحسب تعبير أبي بكر. ما يعني أن كل قارئ للقرآن، قبل الشروع في إعادة تدوين القرآن وجمعه، كان يحفظ أجزاءاً من القرآن قد تختلف عن الأجزاء التي يحفظها القارئ الآخر[49]،

---

(45) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج. 1، ص. 302. وراجع ايضاً: المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 2، ص. 575. وراجع أيضاً: الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 243.

(46) ابن حجر، فتح الباري، ج. 9، ص. 10، وراجع أيضاً: السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 161

(47) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 262.

(48) المقريزي، إمتاع الاسماع، دار الكتب العلمية، بيروت.ج. 4، ص. 241.

(49) ما عدا بعض الإستثناءات القليلة، التي تشير إلى أن قلة من الصحابة حفظوا القرآن كله، كعلي بن أبي طالب وابن مسعود. من دون أن نعلم عما إذا كان حفظهم له كان وفق ترتيب تلقيني من النبي أم وفق ترتيب خاص استحدثه أو ابتكره كل واحد منهم.

حيث أثار موتُ الكثير من القراء خوفَ عمر من ذهاب القرآن، بحكم أن موت بعضهم قد يُفوِّتُ على المسلمين تدوين أجزاء من القرآن لم يحفظها غيرهم. فلو كان الجميع قد حفظ جميع القرآن لما كان هنالك مبرر لهذا الخوف. كما أن الرواية تشير ضمناً من دون أن تصرح بذلك، إلى أن حفظ القرآن في الصدور كان من أساسيات حفظ القرآن، وأن بعض الآيات لم يُعلم تدوينها بل كانت محفوظة ومصانة في ذاكرة المؤمنين القوية. وقد ذكر زيد بن ثابت "صدور الرجال" أحد أهم مصادر النصوص القرآنية التي اعتمدها في التدوين، حيث قال: "فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال". ولعله لهذا السبب، نشأ مع تزايد موت القراء، التفكير باعتماد وسيلة حفظ أخرى للقرآن بديلة عن الذاكرة، وهي تحويل المحفوظ منه في الذاكرة إلى سطور مدونة، ودمج ما كان مدوناً مع ما كان في الصدور في كتاب واحد مُجمعٍ عليه.

ثانياً: إن تردد أبي بكر في إطلاق ورشة إعادة التدوين والجمع، نابع من عدم وجود سابقة لهذا العمل في ممارسات النبي، ما يعني أن هذا النمط من الطلب الذي طلبه عمر، وهو "جمع القرآن"، لم يحصل من قبل. بل يمكن الإستفادة من سياق الحوار بين عمر وأبي بكر، وطبيعة الأعمال التي اشتملت عليها عملية جمع القرآن لاحقاً، إلى أن المقصود من الجمع هو إعادة تدوين النص القرآني، لجمع ما كان مفرقاً وحسم الخلاف فيما أختُلِفَ في أجزائه. ما يدل، ولو ضمناً، إلى أن ما كان مدوناً من القرآن، لم يكن محل تداول عام ومشترك بين المسلمين، بل كان متفرقاً وموزعاً ويحتمل وجود إختلاف بين المسلمين حول بعض أجزائه. الأمر الذي تطلب إطلاق ورشة لا تقتصر على الجمع، بل على إعادة التدوين.

ثالثاً: هنالك تسالم بين المسلمين على أن الجهة المخولة بإطلاق ورشة الجمع أو إعادة التدوين هي السلطة السياسية. فنجد عمر يقول لأبي بكر " أرى أن تأمر بجمع القرآن"، حيث ألحق صلاحية ومشروعية جمع القرآن بالأمر الذي يطلقه أبو بكر بصفته حاكما سياسياً. فكانت بداية ورشة التدوين بعبارة: "فأمر أبو بكر منادياً فنادى في الناس"، وهي آلية تتماشى وتنسجم مع إعلان السلطة السياسية لقراراتها وإبلاغها للناس واعتبارها بحكم النافذة. ولم نجد حينها أحداً من المسلمين يعترض على هذا الإجراء، على الرغم من إختلاف المسلمين حول تحديد شخص الخليفة الأنسب أو الأكفأ، فالخلاف كان حول الخليفة ولم يكن حول الخلافة. هذا يعني أن

عملية إعادة تدوين القرآن أو جمعه لم تكن ورشة خاضعة حصراً للمعايير العلمية، بل كان الإلتزام بنتائجها مستند إلى قوة إلزام تمتلكها الجهة الحاكمة بحق كل مقرراتها بما فيها المقررات المتعلقة بالشأن الديني. ما يعني أن مجال الدين والدنيا كانا مندمجين حينها لصالح سلطة موحدة لا تقبل الإنقسام هي سلطة الخليفة.

رابعاً: يفيد قول أبي بكر لعمر " لا تعجل حتى أشاور المسلمين" إلى اشتراك المسلمين في تقرير ما له علاقة بشؤون الدين. ما يعني أن إلزامية قرار الخليفة تبقى مشروطة بالتوافق العام الذي يوفره مجموع الصحابة الذين واكبوا نشوء الدعوة الدينية وشاركوا في ظهورها. فالخليفة لا يملك التفرد بتسيير شؤون القضايا الدينية ذات الطابع المصيري للدين، كقضية تدوين وجمع القرآن، بل كان لا بد من قوة إسناد معنوي يوفره جمهور المسلمين ونخب الصحابة الأوائل، وهي قوة ستتخذ مع الزمن صفة الإجماع وستتخذ لنفسها صفة إلزام ديني. ومن الواضح أن الحوار بين زيد بن ثابت وعمر حول مصير القرآن، ثم اقتراح عمر على أبي بكر بجمع القرآن، يدل على أن جيل الصحابة كان يتصرف بصفته مؤتمناً على الدين وشؤونه الكبرى، وكان يبادر إلى تقديم مقترحات وأفكار، مع الإلتزام بمرجعية السلطة النهائية في حسم الأمور.

لذلك يمكن القول إن جمع القرآن كان عملا جماعياً برعاية سياسية مركزية، وهذا ما تؤكده الرواية من أن أبي بكر "قام خطيبا في الناس فأخبرهم بذلك (أي جمع القرآن)، فقالوا: أصبت، فجمعوا القرآن"، حيث احتاج الخليفة إلى تحصيل موافقة من الناس، الذين هم على الأرجح جمهور صحابة النبي، وحيث أسندت الرواية فعل جمع القرآن إلى الناس وليس إلى الخليفة. كل ذلك يشير إلى وجود فاعليات إضافية في عملية جمع القرآن، إلى جانب الإجراءات الفنية والتقنية للجمع، كانت حاضرة ومشاركة في مسارات التدوين والجمع، ولا يمكن إخفاء أو إسقاط أثرها من نتائج الجمع النهائية. وهي فاعليات ستتخذ في مرحلة لاحقة صفة القداسة والعصمة، وسيُعبَّرُ عنها لاحقاً بالإجماع.

2. 3. 2. 1 ماذا جُمِع زمن أبي بكر

حاول البعض التقليل من دور عملية الجمع زمن أبي بكر، باعتبارها مجرد نسخ لما دُوِّن زمن النبي أو جمع ما دون في خيط، يقول المحاسيبي في فهم السنن:

"كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه أي النبي كان يأمر بكتابته ولكنه كان مفرقا في الرقاع والأكتاف والعسب، وإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعا. وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله فيها القرآن منتشرا فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء"[(50)].

القول بتدوين القرآن بالكامل في زمن النبي، لو سلمنا به، لا يلغي ضرورة التصدي للقيام بجهد إضافي وأصيل في زمن الخلافة الراشدة. وما فعله أبو بكر، وفق ما ذكرناه من الروايات، كان أكثر من ربط ما كان مدوناً بخيط، حيث شمل العمل، الذي تم تحت رعايته: التَثَبُّتَ مما كان مدونا زمن النبي أو ما ادُّعِيَ أنه إملاء من النبي، ووضعَ المعايير "الصحيحة" في ثبوت الوثائق المدونة، والتثبت مما كان محفوظا في الصدور، وتحويل ما جاء به النبي من "كلام الله" إلى وثيقة نهائية موحدة، تتكفل السلطة السياسية، مدعمة بغطاء ديني وتوافق جماعي، بتنصيب النسخة المعتمدة ممثلاً حصريا لكلام الله. فالمهمة الدينية بعد النبي تحولت من تأسيس خطاب الوحي وتبليغه، إلى حفظ هذا الوحي وتحويله إلى مدونة محسوسة تحمل قوة الإنتشار السريع والتداول الواسع، وهي مهمة بدأت في عهد أبي بكر ولم تتوقف إلا في زمن عثمان.

ما جرى زمن أبي بكر، لم يكن مجرد تأكيد وتثبيت ما كان حاصلاً، بل كان أقرب إلى ورشة علمية (بحسب معايير ذلك الزمن) قامت بها هيئة مفوضة تملك صلاحيات إجرائية، انهمكت في إقرار النصوص المدونة والتثبت من وحيانيتها، ومطابقة ما هو مدون مع ما كان محفوظاً في صدور الناس من القرآن، ومقارنة النصوص المدونة بعضها ببعض، وإلحاق الآيات بالسور المناسبة لها بحسب ما حملته واحتملته ذاكرة المسلمين في ذلك عن النبي، وترتيب السور أيضاً وفق ما ورد عن النبي في ذلك، مع مراعاة اجتهاد الصحابة الأوائل الذين تصدوا لحفظ وتدوين وجمع القرآن زمن النبي وبعده.

فالتوقيفية المدعاة في ترتيب الآيات والسور، لم تكن متمثلة بنص موحد، بل كانت متمثلة في ذاكرة الأصحاب وصدورهم، التي تحمل التعدد والاختلاف في

(50) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 163.

السماع أو في الفهم من صحابي لآخر. ما يعني أن صهر ذاكرة الأصحاب وجمع المفرق من المدونات، يتطلب مشروعا مركباً وجهداً شاقاً، ويستدعي الحسم بين الأمور المترددة والترجيح بين الآراء المتعارضة، للخروج بنسخة نهائية وموحدة للقرآن، يتوحد المسلمون في اعتبارها كتاب الله المعتمد. ما يعني أن غرض الجمع كان مزيجاً من الغرض العلمي للوصول إلى النص الواقعي الممثل لكلام الله، وأغراض المصلحة الدينية-الاجتماعية التي تستوجب حسم الخلاف بين المسلمين حول نقطة ارتكاز الدين كله التي هي القرآن.

لهذا، لم تكن موجهات عملية الجمع، منحصرة بالاعتبارات الفنية للجنة جمع القرآن، التي أوكل إلى زيد بن ثابت تصدرها، بل كانت أيضاً محكومة لاعتبارات استمرارية الجماعة المؤمنة وتماسكها. أي أن جمع القرآن لم يكن جهداً لفرد أو لجنة، بل كان عملية جماعية شارك فيها مجتمع المؤمنين وأصحاب الأدوار البارزة من الصحابة. وهذا يظهر كما ذكرنا في قول أبي بكر لعمر وزيد بن ثابت: "لا تعجل حتى أشاور المسلمين"، ثم قام خطيبا في الناس فأخبرهم بذلك، فقالوا: "أصبت، فجمعوا القرآن". حيث نسبت رواية جمع القرآن إلى المسلمين بالقول "فجمعوا القرآن". فلا تكفي الصلاحية العلمية في تثبيت نص أو مدونة، بل تحتاج بالإضافة إلى ذلك قبولا ودعماً جماعيين له.

ولعل رفض أبي موسى الأشعري تسليم نسخته من القرآن المختلفة عن النسخة التي أراد عثمان اعتمادها وتعميمها وإلغاء باقي النسخ، ثم إذعانه آخر الأمر لإجراء الخليفة لغرض توحيد الكلمة، دليل على أن الاعتبار العلمي المنهمك في إعادة بناء النص الديني كما نزل على محمد، كان إعتباراً ضرورياً لكنه لم يكن كافياً، لأن غاية ما يمكن الوصول إليه هو الظن الراجح أو القوي، ولا يمكنه اتخاذ صفة الإلزام والتعميم، إلا بقرار سلطة متنفذة وقبول جماعي عام، يستند في إلزامية هذا العمل، لا إلى علمويته فحسب، بل إلى مصلحة الواقع الديني الجديد وحمايته من التشتت والتشرذم. وقد عبر عمر عن ذلك خير تعبير بقوله: "إن هذا القرآن هو الجامع لديننا فإن ذهب القرآن ذهب ديننا".

هذا يفسر تردد أبي بكر في الشروع في تدوين القرآن، لجهة أنه أمر لم يفعله الرسول، وفعلٌ غير مسبوق أو معهود في ذاكرته الدينية، ما يعني افتقاده إلى دليل

ديني مباشر للشروع في عملية جمع القرآن وتدوينه. إلا أن غياب النبي الطارئ والمفاجئ استدعى من الصحابة إجراءات تناسب الوضعية الجديدة. وهي إجراءات لا سابقة لها في زمن النبي ولم يعرف عن النبي أنه أوصى بها. وقد حسم أبو بكر أمره على ذلك بقوله "حتى شرح الله صدري لذلك"، وشرح الصدر هنا لا يعني استناده إلى دليل ديني يسوغ له ذلك، بل رؤيته للمصلحة الكامنة في هذا العمل والمفسدة الناجمة عن تركه، وهو الخوف من "ضياع أكثر القرآن".

بهذا، كانت عملية تدوين القرآن وجمعه بعد النبي، هي أيضاً عملية تأسيسية للنص الديني، لأنها لم تكن مجرد تثبيت لما كان قائما، بل دخلت في صلب تكوين النص الديني، بالاجتهاد في ترتيب سور القرآن، واعتماد معايير لقبول نص وعدم قبول آخر. فالنص لا يتأسس بصدوره فقط، بل بتدوينه أيضاً، وبالإشراف على نقله من حالته الشفاهية إلى شكله المدون بنظم وترتيب خاصين. كما أن تثبيته نصاً دينياً مقدساً لا يكتمل بعلموية طرق إثباته وثبوته، بل يتم أيضاً بإلزام عام به كما في الرواية "وقد ظفر مصحف أبي بكر بإجماع الأمة عليه"، وبإعلان رسمي عنه من السلطة السياسية أو المؤسسة الراعية لأمور الدين أو كلتاهما متضامنتين، مقروناً بعناية طقوسية خاصة، وعملية إدماج له في قلب المنظومة الإيمانية لدفع المؤمنين إلى تناوله بهيبة وإجلال، وإجراءات مراقبة وثواب وعقاب لتأكيد سلطته المعنوية وصلاحيته الدينية في التعبير عن مراد الله.

لذلك، ورغم ما ينتاب روايات التدوين والجمع من اضطراب وتعارض وتشويش، إلا أنها بمجملها تؤكد حصول إجراء ديني ضروري، قامت به السلطة السياسية مدعومة بقبول جماعي، لجمع ما كان مفرَّقاً، وتوحيد المدون مع المخزون في الصدور. وهو إجراء ضروري، لم يؤسسه قول ديني مباشر، إنما استدعته المستجدات الطارئة التي فرضت تفكيراً جديداً، وتأسيساً لسلطة أمر تعوض غياب سلطة النبي.

نعود للتأكيد هنا، وبحسب ما ذكرناه سابقاً من الروايات، أن جمع القرآن لم ينحصر بما كان مدوناً، بل كان ما حفظه الناس في صدورهم منه، مرجعا لتثبيت ودعم الوثيقة المدونة، أو لتعويض ما احتمل فقده من النصوص المدونة. وفي الرواية

عن زيد: "فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخف وصدور الرجال". كما أن تثبيت نص مدون بشهادتين أو أكثر، يعني وجود مشاركة جماعية في عملية الجمع، وركون كبير إلى ذاكرة عموم الأصحاب في إثبات قول أو رد آخر. لذلك لم تكن الوثيقة المدونة هي الوحيدة المعتمدة والضامنة لحفظ القرآن، بل كانت الذاكرة وما رسخ في صدور الرجال من القرآن الذي تلقوه شفاهة من النبي، من الضمانات الأساسية في حفظ النص واستمراريته وتناقله عبر الأجيال. وهذا يفسر الاستعانة بشهادة رجلين على أية مدونة أدعي أنها من الوحي، كما في قول أبي بكر لعمر وزيد: "اجلسا على باب المسجد. فلا يأتينكما أحد بشيء من القرآن تنكرانه يشهد عليه رجلان إلا أثبتماه"، قال السخاوي: "المراد أنهما يشهدان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله". ويظهر هذا أيضاً، في قول زيد بن ثابت: "لما كتبنا المصاحف فقدت آية كنت أسمعها من رسول الله فوجدتها عند خزيمة بن ثابت.."[51]

ولهذا رأى أكثر المفسرين، أن وثائق القرآن لم تنحصر في المدون منه، بل كان المحفوظ في صدور الرجال جزءاً أساسيا منه. يقول بن عطية الأندلسي والقرطبي: "كان القرآن في مدة رسول الله متفرقا في صدور الرجال وقد كتب الناس منه في صحف وفي جريد وظرر وفي لخاف وفي خزف"[52]. بل نستنتج من هذا القول أن المرجع الأساس في جمع القرآن وحفظه، هو ما كان محفوظاً في صدور الرجال، وأن ما كتب من القرآن كان "منه" أي بعضه.

بذلك، لم تكن عملية جمع القرآن زمن أبي بكر جمعاً لما كان مدوناً في السباق، بل ضماً لما كان في صدور الرجال من القرآن، وصهره مع المدون، فيعضد المدون ذاكرة المسلمين عنه، وتعوض الذاكرة ما يمكن أن يضيع المسلمون ما دون منه. لتصبح النسخة المدونة بعد اعتمادها، المرجع الحصري الوحيد في تمثيل "كلام الله" ومدار ثبوته في آن.

(51) الجلال السيوطي، جامع المسانيد والمراسيل، دار الفكر، بيروت، 1995، ج. 19، ص. 474.

(52) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1 ، ص 49 - 52،

2. 3. 3 الجمع والترتيب زمن عثمان

تشير بعض الروايات إلى أن عمر بن الخطاب قام باستنساخ نسخ من القرآن، كما في رواية أبي إسحاق: ".. فقال: من أكتب الناس؟ فقيل: زيد بن ثابت. قال: فليمل سعيد وليكتب زيد، فكتبوا مصاحف أربعة.."، وما في رواية عبد الله بن فضالة. قال: "لما أراد عمر أن يكتب الإمام (القرآن) أقعد له نفرا من أصحابه، وقال: إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القرآن نزل على رجل من مضر"(53).

إلا أن الدور الحاسم في حسم الخلاف حول نسخ القرآن كان في زمن عثمان بن عفان. ففي الرواية عن بن شهاب عن أنس بن مالك: "أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق. فافزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت، و عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحرث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق". قال بن شهاب: "وأخبرني خارجة بن زيد بن ثابت سمع زيد بن ثابت قال: فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف، قد كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها، فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري: "من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه" فألحقناها في سورتها في المصحف". وروى الطبري في تفسيره أنه "لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل والمعلم يعلم قراءة الرجل فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين حتى كفر بعضهم بقراءة بعض فبلغ

---

(53) ابن حجر، فتح الباري، ج. 10، ص. 10.

ذلك عثمان فخطب فقال: أنتم عندي تختلفون وتلحنون فمن نأى عني من أهل الأمصار أشد فيه اختلافا وأشد لحنا اجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إماما "[54].

من الواضح أن غرض عثمان المحوري هو درء الخلاف بين المسلمين نتيجة انتشار وثائق الوحي بين صفوفهم بطرق مختلفة من النطق والقراءة في أمصار متباعدة، مع تمسك الأمصار بقراءة قارئيها، ورفض القراءات الأخرى، حيث بلغ الخلاف بينهم درجة تكفير أصحاب بعض القراءات. وقد ساعد على هذا الاختلاف وجود مصاحف أخرى إلى جانب المصحف الذي جمع زمن أبي بكر ظلت محلا للتداول ولو في مجال محدود، والتي كان أشهرها، بحسب الروايات، مصحف علي بن أبي طالب ومصحف أبي بن كعب ومصحف بن مسعود. ويذكر بن داوود أسماء العديد من المصنفات التي تحدثت عن الاختلاف بين مصاحف تلك الفترة، والتي لم تقتصر على مصاحف الصحابه، بل وصلت إلى الاختلاف بين مصاحف الأمصار والمناطق، مثل "كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق" لابن عامر، وكتاب اختلاف مصاحف "أهل المدينة وأهل الكوفة والبصرة" للكسائي، وكتاب اختلاف "أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف" للفراء، وغيره[55].

قلق الخليفة الثالث من الاختلاف في القراءات بل حتى من اللحن الذي فشا أمره بين الجند والغلمان، يشير إلى أن ورشة التدوين السابقه لم تكتمل بعد، ولم تكن النسخة النهائية كافية لحسم الخلاف والتناقض بين المسلمين، هذا بالإضافة إلى أن النسخة التي دونت زمن أبي بكر كانت بذاتها مولدة للخلاف والصراع. يقول الزركشي في الإتقان: "ويبدو أن التدوين في عهد أبي بكر كان على متسع حتى أنه كان يسع عدد عديد القراءات واللهجات غير القرشية". وتذكر بعض مصنفات علوم القرآن أن ما دون زمن أبي بكر كان يشتمل أيضاً على التفسير والناسخ والمنسوخ والتقديم والتأخير، يقول الزركشي: "لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي وإلغاء

(54) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج. 1، ص. 45.

(55) راجع: بن أبي داود السجستاني، كتاب المصاحف، دار البشائر الإسلامية، باب جمع عثمان للقرآن. راجع أيضاً: السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 58.

ما ليس كذلك. وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءاته وحفظه خشية دخول الفساد والشبهة»[56].

وتشير النصوص إلى أن ورشة عثمان، لم تقتصر على استنساخ مصحف حفصة (وهو المصحف الذي جمع زمن أبي بكر)، بل كان هنالك إعادة تثبت لما دُوِّن في السابق، وتدارك لما يحتمل أن يكون قد فات من الآيات في الجمع الأول. ولهذا دعا عثمان كل رجل كان معه من القرآن شيء أن يجيء به، «فكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن، حتى جمع من ذلك كثرة، ثم دخل عثمان ودعاهم رجلا رجلا، فناشدهم لسمعت رسول الله هو أملاه عليك فيقول: نعم..». ما يدل على أن ورشة التدوين العثماني، كانت تعيد التثبت مما دون زمن أبي بكر، وكان فيها الكثير من الجهد والتفكير والتنظيم، حيث ذكر في الإتقان: «فكانوا إذا اختلفوا وتدارؤوا في آية قالوا: هذه أقرأها رسول الله فلانا فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث من المدينة فقال له: كيف أقرأك رسول الله آية كذا وكذا، فيقول كذا وكذا فيكتبونها»[57].

لهذا لم تعتمد ورشة التدوين زمن عثمان على صحف أبي بكر وحدها، وإنما استندت إلى وثائق كتبت في عهد الرسول إملاء على الورق والأديم. كما أنها لم تنحصر في الأخذ عن عدد محدود من الكتاب والمدونين وإنما كانت مفتوحة لتشمل عددا كبيرا من صحابة الرسول. كذلك فإن الرجوع إلى الرواية الشفوية أو المحفوظة في صدور الرجال، كان ضروريا في التدوين العثماني، رغم قيام أبي بكر بجمع القرآن، ووجود نسخة من المجموع عند حفصة، بسبب أن المكتوب وحده ما كان لييسر عملية توحيد نسخ القرآن وتوحيد القراءات، بسبب خلو الخط العربي حينها من النقط والشكل، الأمر الذي يحفظ مكانة النقل الشفوي في الحفاظ على الوحي وتناقله من جيل إلى جيل[58].

---

(56) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 235.

(57) المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 2، ص. 584.

(58) حمادي المسعودي، من الوحي إلى التدوين، ص. 73-84.

وتشير المصنفات إلى أن الجمع العثماني عمل على إثبات آية أو آيات من القرآن لم تكن قد دونت في زمن أبي بكر وظلت محفوظة وتتناقل مشافهة. فيذكر زيد بن ثابت أنه فقد أثناء الجمع العثماني الآية الثالثة والعشرين من سورة الأحزاب فالتمسها فوجدها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري فألحقها في سورتها. ما يدل على أن هذه الآية لم تكتب في زمن أبي بكر فلو كانت مكتوبة لوجدها زيد. كذلك فقد جعل الجمع العثماني نص الوحي مغلقاً، من خلال ضبط السور والآيات وحذف ما لم يَعُدَّه بعض الصحابة من القرآن مثل سورتي الحفد والخلع[59]، وأدمج في المصحف الإمام ما لم يعده بعض الصحابة من القرآن مثل الفاتحة والمعوذتين وهي سور ثلاث خلا منها مصحف عبد الله بن مسعود.

كذلك فقد تم في الجمع العثماني، تسمية السور وترتيبها ووضعها موضعها في المصحف. فالشكل الذي أخرج عليه المصحف يختلف عن أشكال بعض المصاحف الأخرى التي كانت متوفرة لدى أصحابها عند ظهور المصحف الرسمي في عديد من المستويات، كأسماء السور وترتيبها وعددها. وقد نقل السيوطي عن الحاكم قوله: "والجمع الثالث هو ترتيب السور في زمن عثمان"، وهو ترتيب اجتهادي لا توقيفي بحسب ما نقل بن عباس عن عثمان قوله: "كانت براءة من آخر القرآن نزولا والأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال". ولو كان ترتيب سور القرآن توقيفيا لما اختلفت مصاحف علي وابن مسعود وأبي بن كعب، ولما خالف أصحاب هذه المصاحف ما أقره النبي أثناء حياته، على فرض وجوده، ولجاءت السور متوخية الترتيب نفسه.

ويبدو أن هنالك مهمة إضافية اختص بها التدوين العثماني، تمثلت في اعتماد إعادة كتابة ما تم التثبت من قرآنيته وجمعه وترتيبه بلغة قريش. ففي الرواية أن عثمان لما فرغ من جمع القرآن "قال: من أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زيد بن ثابت. قال: فأي الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص. قال عثمان: فليمل سعيد، وليكتب زيد، فكتب زيد، وكتب مصاحف ففرقها في

(59) الجاحظ، رسائل الجاحظ، مكتبة الهلال، بيروت، 1995، ج. 3، ص. 171.

الناس"، وروى أبو المليح: " قال عثمان بن عفان حين أراد أن يكتب المصحف: تملي هذيل وتكتب ثقيف"[60]، وذكر بن حجر أن عثمان اقتصر من سائر اللغات في الكتابة على لغة قريش، محتجا بأنه نزل بلغتهم وقد وسع النبي قراءته بلغة غيرهم رفعا للحرج والمشقة في ابتداء الأمر فرأى أن الحاجة في ذلك قد انتهت فاقتصر على لغة واحدة"[61]. الاقتصار على لغة قريش هو جزء من توحيد المصحف ورفع الخلاف فيه، بعد أن كان مدونا في السابق على ما يبدو بلهجات متعددة. فما فعله عثمان ليس توحيد النسخ، بل توحيد اللغة، سواء أكان في اللهجة أو الكتابة، كإجراء ضروري لحسم الجدل حول المصحف.

طبعا، وبحكم الطبيعة البشرية، فإن الكتابة لا تخلو من أخطاء لغوية طفيفة، لم تخف على عثمان نفسه الذي قال بعد تقديم نسخة القرآن النهائية له: "قد أحسنتم وأجملتم، أرى شيئاً من لحن ستقيمه العرب بألسنتها ". وقد سأل عروة بن الزبير خالته عائشة عن لحن القرآن، قالت: "يا بن أختي هذا عمل الكُتَّاب أخطؤوا في الكتاب"، وهو ما دفع الحجّاج، كما في بعض الروايات، إلى تغيير أحد عشر حرفا في المصحف العثماني لرفع اللحن الحاصل فيه[62].

أفضت عملية الجمع العثماني إلى نسخ جملة من المصاحف، اختلفت الروايات حول عددها. بعضها قال إنها خمسة وبعضها أنها سبعة. وأمر الخليفة بإحراق جميع المصاحف الأخرى، ولقي هذا معارضة شديدة من بن مسعود، الذي اشتهر عنه أنه لم يعتبر المعوذتين من القرآن، ودعا أصحاب المصاحف الأخرى إلى التمسك بمصاحفهم وإخفائها. وقد حاول أبو بكر الأنباري التقليل من أهمية موقف عبد الله بن مسعود هذا بالقول: "وما بدا من عبد الله بن مسعود من نكير ذلك فشيء نتجه الغضب، ولا يعمل به ولا يؤخذ به". بل ذهب إلى الانتقاص من مكانة بن مسعود العلمية، لجهة عدم معرفته بكل القرآن، يقول: "الشائع الذائع المتعالم عند أهل الرواية والنقل: ان عبد الله بن مسعود تعلم بقية القرآن بعد وفاة رسول الله وقد قال

(60) المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 2، ص. 586.

(61) ابن حجر، فتح الباري، ج. 9، ص. 190،.

(62) الطبري، جامع البيان، ج. 6، ص. 34.

بعض الأئمة: مات عبد الله بن مسعود قبل ان يختم القرآن»[63]. ولعل نقص مصحف بن مسعود من سورتين من القرآن يشير إلى أن تدوين القرآن زمن النبي وبعده من الصحابة كان مبادرة فردية، ولم تكن النسخ المدونة للقرآن مشتملة على كل القرآن، بل على أكثره أو معظمه. كما أن ترتيب السور في تلك النسخ لم يكن مطابقاً للترتيب الذي استقر واعتمد في زمن عثمان، الأمر الذي استدعى من عثمان المبادرة إلى جمعه وترتيبه وتدارك ما يمكن نسيانه أو ضياعه.

حمل عثمان الناس على الأخذ بالمصحف الإمام وإتلاف ما سواه يوحي بأنه كان يعتقد أن تلك المصاحف كانت لا تخلو من عديد من النقائض وأن المصحف الرسمي قد تدارك ذلك. حتى أن مروان بن الحكم، لما كان واليا على المدينة، طالب بصحف حفصة وأتلفها، معللا ذلك بقوله: «إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب أو يقول: إنه قد كان منها شيء لم يكتب»[64]. ومهما يكن من أمر، فقد أوجب توحيد المصاحف حسم مادة الخلاف، وصار للمسلمين قرآن واحد. حيث سينتقل الاختلاف بعد هذه العملية، من الاختلاف على مادة النص، إلى الاختلاف على تأويله، كما في قول علي في معركة صفين «نقاتلهم على التأويل».

نشير هنا إلى أن توحيد مادة النص، في اللهجة والكتابة والترتيب، وفرض النسخة النهائية وإلغاء النسخ الأخرى، ما كان ليتخذ صفة الإلزام ويكتسب قوة الحسم إلا بمبادرة من السلطة السياسية التي كانت، بطريقة أو بأخرى، سلطة دينية أُوكل إليها تدبير شؤون الدين بدعم والتفاف عام من المسلمين. لهذا قال عثمان عندما بدأ بمشروعه: «اجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إماما»[65]. يقول القرطبي: «وكان هذا من عثمان رضي الله عنه بعد أن جمع المهاجرين والأنصار وجلة أهل الاسلام وشاورهم واطراح ما سواها، واستصوبوا رأيه وكان رأيا سديدا موفقا»[66].

---

(63) القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 1، ص. 58.
(64) المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 2، ص. 574.
(65) المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 1، ص. 360.
(66) القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 1، ص. 1.

وروي أن الصحابة قالوا بعد الإنتهاء من ورشة التدوين: "قد أحسن"، ونُقِل عن علي قوله: "لا تقولوا في عثمان إلا خيرا فوالله ما فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا...والله لو وليت ولي عثمان لعملت بالمصاحف ما عمل"[67]. وهذا يفسر أيضاً رجوع بن مسعود عن إصراره بإبقاء نسخته وحفظها سراً، والتزام موقف الجماعة وترك الخلاف لهم. يقول الأنباري: "ولا يشك في أنه (ابن مسعود) قد عرف بعد زوال الغضب عنه حسن اختيار عثمان ومن معه من أصحاب رسول الله، وبقي على موافقتهم وترك الخلاف لهم"[68]. ما يدل على أن الخلافة الراشدة كانت أقرب إلى المؤسسة الجماعية التي يتشارك الجميع، بدرجات متفاوتة، في تسيير شؤونها، ويدل أيضاً على أن عملية التدوين والجمع وتوحيد النسخ منذ بداياتها، كانت تقوم على تضافر المسعى العلمي وقوة الإلزام السياسي المُدعَّمة بغطاء جماعي عام، أصبح يعبر عنه في أوقات لاحقة بالإجماع الذي اتخذ سلطة الإلزام الديني وسمة القداسة.

2. 3. 4 الرواية الشيعية للتدوين

رغم ذهاب أكثر علماء الشيعة الإمامية، من المتأخرين والمتقدمين، إلى القول بأن القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن المطابق للوحي الذي نزل على محمد، إلا أنهم بالمقابل تحفظوا على الروايات المعتمدة عند أهل السنة في طريقة جمع القرآن. ويرى الكثير منهم أن القرآن قد دون بأكمله في عهد النبي، وأن الذي قام بعملية الجمع بعد النبي هو الإمام علي. مستندين في ذلك إلى حديث الثقلين المروي عن النبي: "إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فمن تمسك بهما لن يضل من بعدي أبدا، وإنهما لا يفترقان حتى يردا علي الحوض"[69]. حيث إن مقتضى هذا الحديث، هو أن التلازم التكويني والتشريعي بين أهل البيت (من علي وسلالته) والقرآن، يفرض نوعا من وصاية من علي بن أبي طالب على القرآن، وينصبه المرجع الوحيد في تقرير ما نزل على النبي من وحي، وبحكم عصمته من الخطأ يكون هو المؤهل في جمع القرآن والقيام بهذه المهمة على أكمل وجه.

---

(67) ابن حجر، فتح الباري، ج. 10، ص. 12.

(68) القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 1، ص. 1.

(69) المرتضى، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص. 80.

وقد تعددت المواقف الشيعية بخصوص جمع القرآن، بين قائل، وهم أكثر مُدوِّني الروايات الشيعية ومتأخري فقهاء الشيعة، **بأن الذي قام بمهمة جمع القرآن بعد النبي هو علي بن أبي طالب**، وبين قائل، كالسيد الخوئي، **بأن جمع القرآن قد اكتمل** زمن النبي، وبين متردد في حسم المسألة مع ميله إلى **أن جمع القرآن قد حصل في زمن الخلافة الأولى والثالثة**، وهو ما ذهب إليه الطباطبائي في ميزانه.

2. 3. 4. 1 القول بأن الإمام علي هو الذي جمع القرآن

استفاضت الروايات الشيعية الدالة على أن جمع القرآن تم على يد الإمام علي بن أبي طالب، الذي اعتكف في بيته بعد وفاة النبي، ولم يخرج منه حتى انتهى من جمعه. من هذه الروايات ما عن أبي جعفر (الإمام محمد الباقر) قال: "ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء". وعنه أيضا: "ما من أحد من الناس ادعى أنه جمع القرآن كله كما أنزله الله إلا كذب، وما جمعه وحفظه كما أنزله الله إلا علي بن أبي طالب والأئمة من بعده". وعن الإمام حعفر الصادق: "إن رسول الله قال لعلي: يا علي القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيعت اليهود التوراة. فانطلق علي فجمعه في ثوب أصفر وختم عليه في بيته. وقال: لا أرتدي حتى أجمعه. قال: كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه." ورُوي عن أبي ذر "أنه لما توفي رسول الله جمع علي القرآن. وجاء به إلى المهاجرين والأنصار وعرضه عليهم لما قد أوصاه بذلك رسول الله". وروى المجلسي عن أبي جعفر قوله: "كان جبريل يملي على النبي وهو يملي على علي". وروي أيضاً أن "النبي كان إذا نزل عليه الوحي ليلا لم يصبح حتى يخبر به عليا، وإذا نزل عليه الوحي نهارا لم يمس حتى يخبر به عليا". وأورد الطبرسي في كتاب الاحتجاج احتجاج علي على جماعة من المهاجرين والأنصار، بقوله: "يا طلحة، إن كل آية أنزلها الله جل وعلا على محمد عندي بإملاء رسول الله وخط يدي.." وعن الكلبي قال: "لما توفي رسول الله قعد علي بن أبي طالب في بيته، فجمعه على ترتيب نزوله، ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كثير..."، وروي من كتب السنة أنه: "لما بويع أبو بكر وتخلف علي عن بيعته وجلس في بيته بعث إليه أبو بكر، وقال: ما أبطأك عني أكرهت إمارتي. قال علي:

ما كرهت إمارتك ولكن آليت أن لا أرتدي بردائي إلا للصلاة حتى أجمع القرآن"[70].

الروايات السابقة وغيرها تشير إلى جملة أمور:

أولها: أن القرآن زمن النبي لم يكن مجموعا بل كان مدونا ومفرقا في "الصحف والشظاظ والأسيار والرقاع"، وأن عليا أقبل "على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه"... وهذا يدعم القول بأن تدوين النص لم يكتمل زمن النبي. وقد ذكرت الروايات أن علياً جمع القرآن بحسب التنزيل، ما يعني أنه اتبع جمعا مغايراً لما فعله زيد بن ثابت.

ثانيها: أن عليا أضاف إلى النص القرآني، نصوصا أخرى هي بمثابة التفسير أو الشرح له. وكمحاولة للتوفيق بين الروايات التي تقول بأن تدوين القرآن قد تم في زمن النبي وبين الروايات القائلة بأن عليا قام بتلك المهمة، ذهب السيد زرندي إلى القول بوجود نسخة أصلية زمن النبي موجودة مع علي، وأن عليا أضاف إلى هذه النسخة التفسير والتأويل. وهذا توفيق فيه الكثير من التكلف، إذ إن وجود النسخة الأصلية عند علي لا يجعلها في مرتبة النسخة الرسمية المعتمدة ما لم تقر السلطة بذلك ويتوافق المسلمون عليها. كما أن مشكلة الجمع بعد القرآن لم تكن منحصرة في البحث عن القرآن الواقعي المطابق لما جاء به النبي، بل تطلبت القيام بإجرءات وتدابير تُنزِّل النسخة المتفق عليها منزلة النسخة الحقيقية.

ثالثها: رغم تأكيد روايات الشيعة بأن عليا هو الذي قام بعملية جمع القرآن، وهي مهمة منوطة به حصراً بحسب المعتقد الإمامي، كما في القول المروي عن محمد الباقر: "ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء"[71]. إلا أن السؤال المهم هو هل مصحف علي هو عين المصحف الذي اعتمدته الخلافة الراشدة، وهل وصلتنا هذه النسخة؟

تشير بعض الروايات إلى النفي، وترجح آخرى فقدان نسخة علي، أو كما في قول الكلبي: " ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كثير"، وقول السيد زرندي: "أن عليا

---

(70) الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف، 1966، ج. 1، ص. 223.

(71) الشيخ الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363 هـ، ج. 1، ص. 228.

كان له مصحف ألفه، وأضاف إليه التأويل والتنزيل، ولم يحرق في عصر عثمان، وورثه الأئمة من أبنائه الطاهرين، حتى انتهى إلى الإمام القائم من آل محمد وهو يخرجه إلى الناس". قول زرندي هنا يؤكد بطريقة غير مباشرة فقدان نسخة الإمام علي من التداول العام بين المسلمين. وما في بعض الروايات، من أن عليا عرض نسخته على الخليفة الأول والثاني ورفضاها، كالتي رواها الطبرسي في الاحتجاج عن أبي ذر: "أنه لما توفي رسول الله جمع علي القرآن وجاء به إلى المهاجرين والانصار وعرضه عليهم، لما قد أوصاه بذلك رسول الله فلما فتحه أبو بكر.. قال: اردده يا علي لا حاجة لنا فيه فأخذه علي وانصرف"[72].

نلاحظ هنا، أن الروايات تشير ضمنا إلى إطلاق ورشة إعادة وجمع القرآن زمن أبي بكر، التي شارك فيها الجميع بمن فيهم عليا. وأن النسخة التي اعتمدها أبو بكر ثم عثمان لم تكن مطابقة لنسخة علي، والتي كما ذكرنا كانت مخالفة للنسخة الأصلية في الترتيب، وأن عليا أضاف إلى النص القرآني شروحا وتأويلات، ما يعني أن نسخة علي لم تكن نسخة قرآن بل تندرج ضمن علوم القرآن الشارحة له. وهذا يدل ضمنا على أن مهمة الجمع ما كان يمكن لعلي أن يقوم بها من دون سلطة أمر مفوضة له من المجتمع، حتى لو كانت بحسب المعتقد الإمامي معطاة له دينيا. فلا تكفي دقة الجمع والتدوين، أو عصمة الشخص المدوِّن ومنزلته الدينية، بل لا بد من إجراءات إلزام وسلطة تعميم لما تم إنجازه، وهذا لا يتحصل إلا من السلطة السياسية، أو بتفويض منها.

هذا يجعلنا نميل إلى أن عليا شارك في ورشة التدوين والجمع الشاملة التي حصلت بعد النبي، وأن نسخته هي جهد علمي خاص منه لنفسه لا يناقض النسخة الرسمية التي لم يعترض عليها حين تسلم السلطة. يقول زرندي: "لو كان ما فعله عثمان، من اتخاذه قرآنا واحداً يسمى إماما، ثم إلزامه الناس باتباعه وإتلاف غيره من المصاحف. لو كان ذلك مضرا لحاول علي رفع هذا الضرر حين تصدى للخلافة وصار قادرا على ذلك"[73]. بل ورد تأييد من علي لما فعله أبو بكر وعثمان من

(72) الطبرسي، الاحتجاج، ج. 1، ص. 226.

(73) السيد مير زرندي، بحوث في علوم القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1420 هـ ، ص. 150.

إجراءات بحق خطاب الوحي، كقوله: "لا تقولوا في عثمان إلا خيرا، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا...: فلو وليت منه ما ولي عثمان سلكت سبيله " وقوله: "رحم الله أبا بكر هو أول من جمع كتاب الله بين اللوحين"[74].

2. 3. 4. 2 القول بأن جمع القرآن اكتمل في زمن النبي

هذا القول مستند إلى اجتهاد ورأي أكثر من استناده إلى دليل نقلي مباشر. وقد ذهب إلى هذا الموقف كبار المتقدمين من علماء النجف كالشيخ الصدوق والشيخ الطوسي والسيد المرتضى والطبرسي. وقد نقل عن السيد المرتضى قوله: "إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار مما توفرت الدواعي على نقله...إن القرآن كان على عهد رسول الله مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن"[75]، ثم استدل بختم الصحابة للقرآن زمن النبي، على أن القرآن "كان مجموعا مرتبا غير منشور ولا مبثوث". وإلى هذا الموقف أيضاً ذهب أكثر علماء الشيعة من المتأخرين، وفي مقدمهم السيد الخوئي الذي أكد أن الجمع والتدوين قد حصلا في زمن النبي، وأن القرآن كان عند وفاة النبي مكتمل الكتابة والجمع ولذا صح إطلاق تسمية الكتاب عليه كما جاء على لسان النبي. يقول الخوئي: "اهتمام النبي بأمر القرآن بحفظه، وقراءته، وترتيل آياته، واهتمام الصحابة بذلك في عهد رسول الله وبعد وفاته يورث القطع بكون القرآن محفوظا عندهم، جمعا أو متفرقا، حفظا في الصدور، أو تدوينا في القراطيس، وقد اهتموا بحفظ أشعار، الجاهلية وخطبها، فكيف لا يهتمون بأمر الكتاب العزيز... وهل يحتمل عاقل مع ذلك كله عدم اعتنائهم بالقرآن؟ حتى يضيع بين الناس، وحتى يحتاج في إثباته إلى شهادة شاهدين؟ وهل هذا إلا كاحتمال الزيادة في القرآن بل كاحتمال عدم بقاء شيء من القرآن المنزل؟. على أن روايات الثقلين المتظافرة المتقدمة دالة على بطلان هذا الاحتمال، فإن قوله: " إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي " لا يصح إذا كان بعض القرآن ضائعا في عصره، فإن المتروك حينئذ يكون بعض الكتاب لا جميعه، بل وفي

---

(74) ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ج. 3، ص. 143.

(75) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، مؤسسة الهادي، قم، 1416 هـ، ج. 1، ص. 53.

هذه الروايات دلالة صريحة على تدوين القرآن، وجمعه في زمان النبي لان الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات، ولا على المحفوظ في الصدور"[76].

وقد ذكرنا سابقاً، أن القول بأن كلمة الكتاب تشير إلى كل القرآن لا بعضه هو محل للنظر، فلسان العرب يجعل الصحيفة مرادفة للكتاب. حيث يعني الكتابُ الصحيفةَ وما تيسر من الكتابة. وكان ما دُوِّنَ من الوحي في بداية النزول يسمى كتابا عند المسلمين وإن ظل الوحي ينزل على الرسول بعد ذلك. وفي سيرة بن هشام نجد أن لفظ كتاب كان يدل على النزر اليسير من المكتوب. ويدل أيضاً أن لفظ كتاب ورد في المرحلة المكية لا المدنية ما يدل على أنه بعض القرآن وليس كله. كما أن لفظ الكتاب لا تستلزم التدوين أو الجمع في كتاب مدون، حيث اقترن لفظ الكتاب في القرآن بالتنزيل: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة: 2)، ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: 92). وغني عن البيان أن القرآن لم ينزل "كتابا" مكتوبا وإنما نزل مفرقا منجما. أما الحديث "إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي" فإن عبارة كتاب الله المنزل في هذا الحديث وغيره من النصوص لا تعني الكتاب المكتوب بل الكتاب المنزل والمسلمون مجمعون على أنه نزل وحيا وليس كتابة كما هو شأن ألواح موسى (التوراة) التي يقول عنها القرآن ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ (الأعراف: 145).

ويرى الجابري أن موقف الخوئي هذا يعكس موقف المذهب الشيعي المتحفظ على خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، والرافض لإمامتهم. يقول الجابري: "والحق أن إلحاح كثير من مراجع الشيعة على أن القرآن قد تم جمعه زمن النبي وبإشرافه يرجع إلى أصل لهم هو أساس اختلافهم مع أهل السنة في كثير من المسائل، أعني بذلك رأيهم في الإمامة.."[77].

مع إقرارنا بأن الخلاف حول الإمامة، شَكَّل خلفية فكرية ونفسية لتمثل أحداث التاريخ، بما فيها قضية تدوين القرآن وجمعه، إلا أن هنالك هاجساً آخر كان يحكم السيد الخوئي، وهو أن تدوين القرآن وجمعه بالطريقة التي حصلت، والتي لا تخلو

(76) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 216.

(77) مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، ص. 217-228.

من اجتهاد أو تقدير ظني لكثير من الأمور، تسلتزم بحكم العادة إمكانية تعرض القرآن للزيادة أو النقصان. ولهذا كان تأكيد الخوئي على ضرورة أن يكون التدوين والجمع قد حصلا زمن النبي، لكي يكون ثبوت القرآن ثبوتا يقينيا لا لبس فيه. يقول الخوئي: "إن موضوع جمع القرآن من الموضوعات التي يتذرع بها القائلون بالتحريف، إلى إثبات أن في القرآن تحريفا وتغييرا وأن كيفية جمعه مستلزمة في العادة لوقوع هذا التحريف والتغيير فيه... وإن مصدر هذه الشبهة هو زعمهم بأن جمع القرآن كان بأمر من أبي بكر... والعادة تقضي بفوات شيء منه على المتصدي لذلك، إذا كان غير معصوم، كما هو مشاهد فيمن يتصدى لجمع شعر شاعر واحد أو أكثر، إذا كان هذا الشعر متفرقا، وهذا الحكم قطعي بمقتضى العادة، ولا أقل من احتمال وقوع التحريف، فإن من المحتمل عدم إمكان إقامة شاهدين على بعض ما سمع من النبي صلىٰ الله عليه وآله وسلم فلا يبقى وثوق بعدم النقيصة"[78]. ويقول السيد زرندي في هذا المجال أيضاً: "إذا أخذنا بقول من يقول: إن القرآن جمع من صدور الرجال، جمعه زيد بن ثابت اعتمادا على شهادة شاهدين بأن ما عنده قرآن، وربما يكتفي بشهادة شخص واحد كذي الشهادتين - إذا أخذنا بهذا - فعلى القرآن السلام، إذ إن معنى ذلك: أن القرآن قد وصل إلينا اعتمادا على أخبار الآحاد"[79].

لا بد لنا هنا من التمييز بين ما يقتضيه الإعتقاد وما تتطلبه شروط الإثبات التاريخي، ومن الخطأ استتباع وإلحاق البحث التاريخي بما هو متسالم أو متفق عليه بين المسلمين ومدرج ضمن ضرورياتهم. فالقول بضرورة يقينية القرآن، لا يكفي لإنكار حصول تدوين أو جمع للقرآن زمن أبي بكر وعثمان، بل فيه شيء من مصادرة على أحداث التاريخ وتحكم في فهمه. ولأن التدوين بعد النبي كان أمراً لا بد منه، حتى لو كان حاصلا زمن النبي، على اعتبار أن اعتماد نسخة نهائية لا يمكن أن يتم إلا بانتهاء الوحي وهذا لا يحصل إلا بعد وفاة النبي. كما أن توحيد نسخ القرآن واللهجات فيه ومقارنة ما بين أيدي المسلمين وما في صدورهم من القرآن، هو مدخل طبيعي لاعتماد نسخة نهائية ومعتمدة لدى الجميع. خصوصا وأن اختلاف النسخ

---

(78) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 239.

(79) مير زرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص. 121.

المدونة زمن النبي، سواء أكان في الترتيب أو عدم اشتمال بعضها على كل القرآن، يدل على أن عملية جمع القرآن، على فرض حصولها، زمن النبي، لم تكن ورشة شاملة وعامة، بل هي أقرب إلى أن تكون بمبادرات فردية من حفظة القرآن وكتابه.

ويمكن القول إن عملية التدوين والجمع التي حصلت بعد النبي، ليس بالضرورة أن تكون من نفس طبيعة ووظيفة التدوين التي حصلت في زمن النبي. فالتدوين زمن النبي كان منحصرا بغرض حفظ الوحي وعدم تبدده، في حين أن التدوين زمن أبي بكر وعثمان، بالإضافة إلى مرتكزاته التقنية، كان عملا إجرائياً وتدبيرياً، تتمازج فيه المعرفة بالسلطة، والموضوعية بدواعي المصلحة، لغرض توحيد المسلمين حول مصحف واحد. أي إن غرض التدوين زمن النبي ينحصر بالوحي، في حين أن غرض التدوين بعد النبي يحمل وظيفة اجتماعية، تتعلق بحفظ نص الوحي بما هو كذلك داخل مجتمع المؤمنين، الأمر الذي جعل عملية إخراج نسخة نهائية للقرآن، لا تتحكم للإعتبارات الموضوعية والعلمية في ثبوت وإثبات الآيات فقط، بل هي محكومة أيضاً لاعتبارات المصلحة في عدم تفرق المسلمين على نسخ القرآن.

2. 3. 4. 3 الميل الشيعي إلى حصول التدوين في زمن الخلافة

هو موقف لم يصرح به الطباطبائي مباشرة، وإنما تضمن في قوله بأن الذهاب إلى حصول تدوين وجمع للقرآن زمن أبي بكر لا يشكل مدخلا لوجود نقيصة أو تحريف في القرآن. يقول الطباطبائي: "والذي يعطيه النظر الحر في أمر هذه الروايات (التدوين والجمع زمن أبي بكر) ودلالتها، انها آحاد غير متواترة لكنها محفوفة بقرائن قطعية. فقد كان النبي يبلغ الناس ما نزل إليه من ربه من غير أن يكتم منه شيئاً وكان يعلمهم ويبين لهم ما نزل إليهم من ربهم على ما نص عليه القرآن ولم يزل جماعة منهم يعلمون ويتعلمون القرآن تعلم تلاوة وبيان وهم القراء الذين قتل جم غفير منهم في غزوة اليمامة. وكان الناس على رغبة شديدة في اخذ القرآن وتعاطيه ولم يترك هذا الشأن ولا ارتفع القرآن من بينهم ولا يوما أو بعض يوم حتى جمع القرآن في مصحف واحد ثم أجمع عليه فلم يبتل القرآن بما ابتليت به التوراة والإنجيل وكتب سائر الأنبياء. . . فتأليف القرآن وجمعه مصحفا واحداً انما كان بعد ما قبض النبي صلى

الله عليه وسلم بلا اشكال»[80]. أي إن الضامن لسلامة القرآن من النقص أو الزيادة، بحسب الطباطبائي، ليس في التدوين الذي حصل بعد النبي، بل في التداول العام للقرآن زمن النبي وبعده، المولد لليقين بمطابقة ما دون منه لما نزل على النبي.

ولعلنا نلمس استدراكا من الخوئي نفسه، بإمكان أن يكون جمع القرآن قد حصل زمن الخلافة الأولى مع تحفظه الشديد على تفاصيل عملية الجمع، بعد أن رأى أن ضمان سلامته من التحريف يعود إلى الانتشار الشامل للقرآن بين المسلمين، جمعاً وتدوينا وحفظاً. يقول: « ولو سلمنا أن جامع القرآن هو أبو بكر في أيام خلافته، فلا ينبغي الشك في أن كيفية الجمع المذكورة في الروايات المتقدمة مكذوبة، وأن جمع القرآن كان مستندا إلى التواتر بين المسلمين، غاية الأمر أن الجامع قد دون في المصحف ما كان محفوظا في الصدور على نحو التواتر. نعم لا شك أن عثمان قد جمع القرآن في زمانه، لا بمعنى أنه جمع الآيات والسور في مصحف، بل بمعنى أنه جمع المسلمين على قراءة إمام واحد. . . وهي القراءة التي كانت متعارفة بين المسلمين، والتي تلقوها بالتواتر عن النبي وأنه منع عن القراءات الأخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، التي تقدم توضيح بطلانها، أما هذا العمل من عثمان فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين، وذلك لأن الاختلاف في القراءة كان يؤدي إلى الاختلاف بين المسلمين، وتمزيق صفوفهم، وتفريق وحدتهم، بل كان يؤدي إلى تكفير بعضهم بعضا»[81].

أن يكون القرآن محفوظا بين الصدور على نحو التواتر كما يقول الخوئي، أمر محل للنقاش. إذ إن التواتر يثبت حين يكون جميع الصحابة بدون استثناء قد حفظوا جميع آيات القرآن وبترتيب موحد، بحيث تتطابق ذاكرتهم جميعا عما نزل من القرآن. أما أن يتفاوت الصحابة في كمية حفظهم لعدد الآيات واختلافهم في ترتيبها، بالإضافة إلى أن حفظ أكثرهم للقرآن كان يقتصر على آيات محدودة، مع التنبه إلى ثبوت إختلاف بين بعض الصحابة القلائل، من الذين جمعوا القرآن، في ترتيب السور وعد بعض الآيات من القرآن. كل ذلك ينفي وجود تواتر فعلي بين المسلمين حول

---

(80) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 12، ص. 124

(81) المحقق الخوئي، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت، 1975، ص. 258.

التفاصيل الجزئية مع وجود تواتر على ثبوت القرآن بالجملة كوحي من عند الله. ولعل هذا يفسر استناد الجمع في زمن أبي بكر إلى شهادة الإثنين في ثبوت كل آية وليس إلى شهادة الجميع، مع رد بعض ما ادعي أنه من القرآن، كآية الرجم، لعدم وجود شهاد ثان يشهد على أنها من الوحي. كل ذلك يؤكد أن إجراءات جمع القرآن لم تكن بطريق التواتر الذي يولد العلم واليقين بالثبوت، بل كان بالطريق الاعتيادي في ثبوت الخبر وعدمه. نعم يمكن القول أن المسلمين اتفقوا وأجمعوا جميعاً على اعتماد النسخة النهائية بعد انتهاء التدوين أنها الكتاب الناقل والممثل لوحي الله. فيكون ثبوت الكتاب مستند إلى الإجماع لا إلى التواتر، وبين الإثنين فارق كبير يدركه كل متدبر.

2. 3. 5 الإضافات والتعديلات اللاحقة على النص

كانت كتابة الوحي خالية من النقط والحركات، وكان الحفاظ على القرآن ينهض على الذاكرة والرواية الشفوية. فكان الراغب في حفظ كلام الله يعول على تلقيه من القراء مشافهة، وقد نهى المسلمون الأوائل عن أخذ العلم من الصحائف، وقالوا: "لا تأخذوا القرآن من مصحفي ولا العلم من صحفي.. معدن العلم أفواه الرجال"[82]. إلا انه نشأت ظاهرة اللحن لدخول غير العرب في الإسلام، فكان يسمى من يأخذ العلم من الصحف بالصحفي ومن يخطئ في قراءة الصحيفة بالمصحف. ونشأ ما يسمى بالتصحيف وهو الخطأ في الصحيفة. لذلك، ورغم اكتمال تدوين القرآن وجمعه وتوحيد نسخه، فإن هذا العمل لم يستطع جعل المصحف كتابا مغلقاً، أي عدم طروء إضافات وترتيبات جديدة عليه، حيث تم إضافة النقط إلى اللفظ المكتوب، وتبديل بعض حروفه بسبب اللحن، وإلى تقسيم القرآن أجزاء، وهي أمور حصلت في فترات متباعدة في العصر الأموي.

وقد أضحت الحاجة إلى نقط المصحف ملحة بعد اتساع رقعة الإسلام والابتعاد النسبي عن عهد تلقي الوحي مشافهة من النبي وصحابته، وشيوع الخطأ بين قارئي القرآن. ففكر المسلمون في النصف الثاني من القرن الأول بنقط الحروف، وأول من

---

(82) العساكري، أخبار المصحفين، عالم الكتب، بيروت، ص. 23.

قام بذلك على الأرجح هو أبو الأسود الدؤلي (ت 69 هـ). ثم طور الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170 هـ) النقط بالتشكيل، واستقر وضع الخط العربي على ما استنبطه الخليل بن أحمد ليكون عليه العمل[83].

ويفهم من نصوص القدامى أن كُتَّاب القرآن كانوا قد استعملوا ألوانا متنوعة من المواد خاصة عند الشكل والتنقيط وكتابة الهمزة، كما أنهم جمعوا قراءات عديدة في مصحف واحد دونوها بألوان مختلفة. ويفهم من السيوطي أن الكتابة تواصلت على هذا النحو في مستوى الشكل واستعمال عديد الألوان إلى حدود القرن العاشر الهجري على الأقل.

ويذكر السجستاني أن الحجاج بن يوسف "غيَّر في مصحف عثمان أحد عشر حرفا". ويعني الحرف هنا الكلمة أو الموضع أو الموطن. يقول المسعودي: "ونجد أن أغلب تغييرات الحجاج اقتضاها المنطق الداخلي للنص أو السياق النصي وهي تغييرات عميقة مرتبطة بالدلالة تدل على تفقه في معاني القرآن وعلى معرفته الدقيقة باللغة العربية. ولا سيما أنه من قبيلة ثقيف المشهورة بالفصاحة ومعرفة القراءة والكتابة"[84].

أما تقسيم أجزاء القرآن فقد استحدثت في عهد الأمويين. ويبدو أن المصحف العثماني كان في الأصل مجردا من أسماء السور ومن عدد الآيات ومن ذكر المكي والمدني. وأول من جزَّأ القرآن إلى أجزاء هو الحجَّاج الذي دعا الحفاظ وسألهم عن عدد حروف القرآن وعن نصفه وأسباعه وأثلاثه وأرباعه. ثم جُزِّئ القرآن إلى ثلاثين جزءًا في القرن الثاني الهجري وهي التجزئة التي عليها المصاحف. أما التقسيم الأخير فيتمثل في تجزئ القرآن إلى أحزاب، حيث قسم كل جزء إلى حزبين فصار القرآن ستين حزبا، ثم قسم الحزب إلى أرباع فانقسم إلى أربعة أرباع وعلى هذا التقسيم تطبع المصاحف[85].

---

(83) ابن النديم البغدادي، الفهرست، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص. 66، وراجع أيضاً: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 94.

(84) السجستاني، المصاحف، ص. 59.

(85) حمادي المسعودي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر للنشر، تونس، 2005. راجع أيضاً: بن النديم البغدادي، الفهرست، ص. 288.

كل ذلك يدل على أن القرآن كوثيقة مدونة، لم يكن مغلقا لا أثناء حياة النبي ولا حتى أثناء عهد الخلفاء الراشدين، بل كان مفتوحا يعول في تناقله على الرواية الشفوية والحفظ والذاكرة ولم يكن التدوين الأول للوحي مشجعا على القراءة، بسبب غياب التنقيط والشكل. فالمصحف الدائر بين المسلمين لم يتشكل دفعة واحدة، وإنما مر بمراحل عديدة، كانت ضرورية لانجاز تدوين النص القرآني واكتمال شكله.

2. 4 القرآن والتحريف

الرأي المعتمد عند جميع المسلمين، مع وجود استثناءات نادرة، هو عدم وقوع التحريف في القرآن، وأن الموجود بين أيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي. وهو القول المتسالم عليه بين أهل السنة. يقول الشيخ صبحي الصالح: "فالقرآن سليم من اللحن والغلط ليس فيه حرف زايد ولا حرف ناقص ولا تبديل في كلمة ولا تحريف في أخرى"(86). وهو أيضاً المشهور بين علماء الشيعة ومحققيهم، ومن جملة من صرح بذلك من أعلام الشيعة: الشيخ الصدوق محمد بن بابويه الذي عد القول بعدم التحريف من معتقدات الامامية، والشيخ محمد بن الحسن الطوسي الذي صرح بذلك في أول تفسيره " التبيان "، ومنهم المفسر الشهير الطبرسي في مقدمة تفسيره "مجمع البيان "، ومنهم الشيخ جعفر في كتابه " كشف الغطاء "، كما ادعى الإجماع على ذلك العلامة الشهشهاني في بحث القرآن من كتابه " العروة الوثقى "، ونسب القول بعدم التحريف إلى جمهور المجتهدين من الشيعة أيضاً منهم المحدث محسن القاساني والشيخ محمد جواد البلاغي في مقدمة تفسيره " آلاء الرحمن ". كما نسب جماعة القول بعدم التحريف إلى كثير من أعاظم فقهاء الشيعة، منهم الشيخ المفيد، والشيخ البهائي، والمحقق القاضي نور الله(87).

يطلق لفظ التحريف ويراد منه عدة معان على سبيل الاشتراك. منها: نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره كما في الآية القرآنية: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ (النساء: 46). فيكون التحريف هنا بمعنى تفسير القرآن بغير حقيقته وحمله

---

(86) صبحي الصالح، مباحث علوم القرآن، ص. 94.

(87) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 200.

على غير معناه. ومنها: النقص أو الزيادة في الحروف أو في الحركات، وهذا واقع في القرآن نتيجة اختلاف القراءات المشهورة في الحركات والحروف زيادة ونقصانا. ومنها: التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة مع التحفظ على القرآن المنزل، وهذا واقع في القرآن لجهة اختلاف المسلمين في أن البسملة جزء من السورة أم لا.[88] ومنها: التحريف بالزيادة بمعنى أن بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل، والتحريف بهذا المعنى يجمع المسلمون على بطلانه. ومنها: التحريف بالنقيصة، بمعنى أن المصحف الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس. والتحريف بهذا المعنى ذهب إليه بعض المسلمين، وتشدد الأكثر منهم في نفيه.

وسنعرض لمسألة التحريف داخل كلٍ من المجال الشيعي والسني، للتعرف إلى وجه الإشكالية عند كلٍ منهما، والوقوف على الاستدلالات الدينية والبناءات الفكرية التي اعتمدت لمعالجة هذه المعضلة.

2. 4. 1 أقوال بعض الشيعة في التحريف

ذهب بعض الشيعة إلى أن القرآن قد حُرِّف زمن أبي بكر وعمر، تحريف نقيصة لا زيادة. مستندين في ذلك إلى جملة روايات، وهي طوائف:

أولها: ما عن سعد بن عبد الله القمي، باسناده عن جابر الجعفي عن محمد بن علي الباقر: "أما كتاب الله فحرفوا..". وما عن الصدوق في الخصال عن النبي قال: "يجيء يوم القيامة ثلاثة يشكون: المصحف، والمسجد، والعترة. يقول المصحف يا رب حرفوني ومزقوني..". وما عن الكافي والصدوق، باسنادهما عن علي بن سويد عن موسى بن جعفر: " اؤتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه". وما عن بن شهرآشوب، في خطبة الحسين بن علي: " إنما أنتم من طواغيت الأمة.. ومحرفي الكتاب"[89].

---

(88) ذهب جمع من أهل السنة أن البسملة ليست من القرآن، بل ذهبت المالكية إلى كراهة الاتيان بها قبل قراءة الفاتحة في الصلاة المفروضة، وذهب جماعة أخرى إلى أن البسملة من القرآن. وأما الشيعة الإمامية فهم متسالمون على جزئية البسملة من كل سورة غير سورة التوبة.

(89) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983، ج. 45، ص. 8.

وقد ذهب أكثر فقهاء الشيعة إلى أن ظاهر هذه الروايات هو أن التحريف يعني حمل الآيات على غير معانيها، الذي يلازم، بحسب قولهم، إنكار فضل أهل البيت ونصب العداوة لهم وقتالهم، وهذا خارج عن محل النزاع بين المسلمين.

ثانيها: طائفة من الروايات دالة على أن بعض الآيات المنزلة من القرآن قد ذكرت فيها أسماء الأئمة. منها ما رواه الكافي بإسناده علي بن موسى الرضا: " ولاية علي بن أبي طالب مكتوبة في جميع صحف الأنبياء، ولن يبعث الله رسولا إلا بنبوة محمد وولاية وصيه". ومنها رواية العياشي بإسناده عن الصادق: " لو قرئ القرآن - كما أنزل - لألفينا مسمين". ومنها: رواية الكافي، وتفسير العياشي عن علي بن أبي طالب: "القرآن نزل على أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع سنن وأمثال، وربع فرائض وأحكام، ولنا كرائم القرآن ". ومنها رواية الكافي بإسناده عن محمد بن علي الباقر: "نزل جبريل بهذه الآية على محمد هكذا: وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا في علي فأتوا بسورة من مثله "[90].

وقد أجيب على هذه الطائفة من الروايات، بانها ليست دالة على وجود تحريف أو نقيصة في ألفاظ القرآن، بل هي من بعض التنزيل أو الوحي الذي كان ينزل على النبي من دون أن يكون من القرآن. وذهب البعض الآخر إلى وجوب طرح هذه الروايات جملة لمخالفتها للكتاب والسنة. يقول الخوئي: "فلا بد من حمل هذه الروايات على أن ذكر أسماء الأئمة في التنزيل (من غير القرآن)، وإذا لم يتم هذا الحمل فلا بد من طرح هذه الروايات لمخالفتها للكتاب والسنة والأدلة الدالة على نفي التحريف. وقد دلت الأخبار المتواترة على وجوب عرض الروايات على الكتاب والسنة وأن ما خالف الكتاب منها يجب طرحه، وضربه على الجدار"[91].

وقد استُدِلَّ على معارضة الروايات السابقة بصحيحة أبي بصير المروية في الكافي: "سئِل جعفر الصادق: عليه السلام عن الآية: " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال: نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين. فقيل له: إن الناس يقولون فما له لم يُسم عليا وأهل بيته في كتاب الله. قال: فقولوا

---

(90) ابن شهر آشوب، مناقب أل أبي طالب، ج. 2، ص. 301.

(91) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 231.

لهم إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت عليه الصلاة ولم يسم الله لهم ثلاثا، ولا أربع، حتى كان رسول الله هو الذي فسر لهم ذلك.."[92]. فتكون هذه الصحيحة موضحة للمراد من الروايات السابقة ومبينة أن التحريف المقصود فيها هو تحريف التفسير لا اللفظ وهذا لم يختلف في وقوعه أحد.

ثالثها: طائفة من الروايات تدل صراحة على وقوع التحريف في القرآن بالزيادة والنقصان، وأن الأمة بعد النبي غيرت بعض الكلمات وجعلت مكانها كلمات أخرى. من هذه الروايات: ما رواه علي بن إبراهيم القمي بإسناده عن الإمام جعفر الصادق، بأن آية "صراط الذين أنعمت عليهم.." هي:" صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالين ". ومنها: ما عن هشام بن سالم، قال: "سألت أبا عبد الله عن قوله تعالى: "إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران"، قال: "هو آل إبراهيم وآل محمد على العالمين، فوضعوا اسما مكان اسم". أي انهم غيروا فجعلوا مكان آل محمد آل عمران[93].

يقول الخوئي في رده على تلك الروايات: "بعد الإغضاء عما في سندها من الضعف، فإنها مخالفة للكتاب، والسنة، ولإجماع المسلمين على عدم الزيادة في القرآن ولا حرفا واحداً حتى من القائلين بالتحريف. وقد ادعى الإجماع جماعة كثيرون على عدم الزيادة في القرآن، وأن مجموع ما بين الدفتين كله من القرآن". وحكي عن المحقق الكلباسي أيضاً أنه قال: "إن الروايات الدالة على التحريف مخالفة لإجماع الأمة إلا من لا اعتداد به.. إن نقصان الكتاب مما لا أصل له وإلا لاشتهر وتواتر، نظرا إلى العادة في الحوادث العظيمة. وهذا منها بل أعظمها ". وقد ذكر المحقق الكركي في هذا المجال أيضاً: " أن ما دل من الروايات على النقيصة لا بد من تأويلها أو طرحها، فإن الحديث إذا جاء على خلاف الدليل من الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع، ولم يمكن تأويله، ولا حمله على بعض الوجوه، وجب طرحه"[94].

---

(92) الكليني، الكافي، ج. 1، ص. 286.

(93) المجلسي، بحار الأنوار، ج. 32، ص. 225.

(94) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 234

رابعها: وجود مصحف لعلي مغاير لما جمع من القرآن زمن الخلافة الأولى، منها روايات قائلة بإن عليا شرع بجمع القرآن بعد وفاة النبي، وعندما تم جمعه عرضه على جمع من الصحابة ممن تربعوا في مقام الخلافة فلم يقبلوه منه، فقال علي: "إنكم لن تروه بعد الآن أبدا "[95].

يقول الخوئي في معرض رده على هذه الروايات: "أن اشتمال قرآنه (الضمير لعلي) على زيادات ليست في القرآن الموجود، وإن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة في ذلك على أن هذه الزيادات كانت من القرآن، وقد أسقطت منه بالتحريف، بل الصحيح أن تلك الزيادات كانت تفسيرا بعنوان التأويل، وما يؤول إليه الكلام، أو بعنوان التنزيل من الله شرحا للمراد"[96]. يقول الشيرازي في تفسير الأمثل: "القرآن الذي كان عند علي لا يختلف مع بقية النسخ من حيث المضمون، سوى اختلافه من حيث العرض والترتيب.. فالقرآن الذي جمعه أمير المؤمنين ليس إلا عين القرآن الموجود سوى أنه أضاف إليه التفسير و التأويل وسبب النزول وتبيان الناسخ والمنسوخ وما شابه ذلك. وبعبارة أخرى، كان قرآنا مع تفسيره الأصيل"[97].

خامسها: وجود روايات تشير إلى حصول تحريف من أبي بكر وعثمان في القرآن، بحذف آيات تدل صراحة على خلافة علي. ويرد عليها الخوئي بالقول: "وأما احتمال وقوع التحريف من الشيخين عمدا، في آيات تمس بزعامتهما فهو أيضاً مقطوع بعدمه، فإن أمير المؤمنين (علي) وزوجته الصديقة الطاهرة وجماعة من أصحابه قد عارضوا الشيخين في أمر الخلافة، واحتجوا عليهما بما سمعوا من النبي.. ولو كان في القرآن شيء يمس زعامتهم لكان أحق بالذكر في مقام الاحتجاج، وأحرى بالاستشهاد عليه من جميع المسلمين، ولا سيما أن أمر الخلافة كان قبل جمع القرآن على زعمهم بكثير، ففي ترك الصحابة ذكر ذلك في أول أمر الخلافة وبعد انتهائها إلى علي دلالة قطعية على عدم التحريف المذكور.. وأما احتمال وقوع التحريف من عثمان فهو أبعد من الدعوى الأولى.. ولا سيما أنه (عليا) قد أمر في زمن حكمه

---

(95) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير القرآن، مجموعة مصادر التفسير عند الشيعة، قم، ج. 8، ص. 27.

(96) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 223.

(97) ناصر مكارم، الأمثل في تفسير القرآن، ج. 8، ص. 28.

بإرجاع القطائع التي أقطعها عثمان.. هذا أمر علي في الأموال، فكيف يكون أمره في القرآن لو كان محرفا، فيكون إمضاؤه للقرآن الموجود في عصره، دليلا على عدم وقوع التحريف فيه"[98].

قول الخوئي بسلامة القرآن من التحريف، هو بالطبع استمرارية لأقوال وجوه فقهاء الشيعة وكبارهم عبر التاريخ. يقول الصدوق شيخ محدثي الشيعة الأوائل: "إن اعتقادنا بالقرآن أنه سالم من أي تحريف"، ونقل عن السيد المرتضى (أحد مؤسسي المذهب الفقهي عند الشيعة) أن "القرآن كان مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن في عهد صاحب الرسالة الأعظم.. وأن صحة نقل القرآن واضحة وبينة كمعرفتنا لعواصم العالم والحوادث المهمة في التاريخ والكتب الشهيرة"[99].

لكن مهما اجتهد وجهاء الفقه في المذهب الإمامي في دفع الروايات الدالة على وجود التحريف في القرآن، فإن هذه الروايات وبتلك الكثرة الملفتة في المصنفات الحديثية للشيعة، يدل على أن الصراع السياسي والجدل الكلامي قد ترك بصماته على مسألة سلامة القرآن من التحريف في التاريخ، حيث ارتبطت صحة هذه القضية بمشروعية السلطة التي رعت عملية التدوين والجمع بعد النبي، فكان من الطبيعي أن يتخذ المذهب السني، الداعم المطلق للخلفاء الثلاثة، موقفاً جازماً بأن المصحف الدائر هو عين الوحي على محمد، وأن يتسم الموقف الشيعي المناهض لحكم الخلفاء بشيء من الحذر والتردد، الأمر الذي أحدث تبايناً بين فقهاء الشيعة من جهة ومحدثيهم من جهة أخرى، حيث قال الفقهاء بسلامة القرآن لأن القول بتحريفه يسد عليهم باب العلم بـ "شريعة الله" فيتعطل بالتالي عملهم التشريعي، وقال أكثر محدثيهم وعلماء كلامهم بالتحريف، حيث انتشرت روايات وأقوال التحريف في كتبهم، بحكم غلبة هاجس الحيازة على السيادة الدينية، ولو كان ذلك على حساب الجامعية بين المسلمين. فالفقيه مُتشرِّع محكوم بمنطق المصالح، والمتكلم محارب محكوم بالرغبة في الانتصار. ولهذا نجد الرافعي (الشيعي) يصف القائلين بتحريف القرآن من الشيعة بأنهم "جماعة من أهل الكلام.. ممن لا صناعة لهم إلا الظن

---

(98) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 224.

(99) ناصر مكارم، الأمثل في تفسير القرآن، ج. 8، ص. 21.

والتأويل واستخراج الأساليب الجدلية من كل حكم وكل قول". [100] وفي عبارة الرافعي توصيف مهم وموجز لآليات عمل علماء الكلام وصناعتهم.

هذا يعني أن بحث "التحريف في القرآن" وسلامته منه، لا يصح إدراجه ضمن المطالب الكلامية، التي تنطلق من أوليات ويقينات مذهبية ثابتة وتعمل على إعادة إنتاج الحدث التاريخي بما يتفق مع هذه اليقينيات والثوابت، مع ترتيب آثار عقاب وثواب تابعة لمخالفتها أو موافقتها. بل لا بد من الإفساح بالمجال للنقد التاريخي، الذي يتخذ طابعاً استكشافياً ليس في إثبات الحدث فحسب بل في التعرف إلى طبيعته ومنطقه، مع شيء من التحرر من سلطة وهيبة الإملاءات والقناعات والإجماعات السابقة، التي لم تعد تستند إلى المنطق العلمي الذي يقاوم الدحض، بل تستمد هيبتها من العقل الجمعي الحاضن والحامي لمستقرات ومألوف الوعي الديني، وسلطة الإلزام التي تفرضها المؤسسات الراعية للشأن الديني.

4. 2 التحريف عند السنة وفكرة نسخ التلاوة

وقد واجهت جماعة أهل السنة معضلة من نوع آخر، وهي وجود روايات داخل كتب الصحاح تشير إلى وجود نقيصة في بعض سور القرآن. من هذه الروايات: ما ذكره السيوطي: "..وإن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها، لأنه كان وحده". وما عن الطبراني عن عمر بن الخطاب مرفوعا: "القرآن ألف ألف وسبعة وعشرون ألف حرف" بينما القرآن الذي بين أيدينا لا يبلغ ثلث هذا المقدار. وروى نافع أن بن عمر قال: "ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله؟ قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر". وروى عروة بن الزبير عن عائشة قالت: "كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي مئتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن". روت حميدة بنت أبي يونس قالت: "قرأ عليَّ أبي في مصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما، وعلى الذين يصلون الصفوف الأول (وهو نص مغاير تماما للآية التي في القرآن). قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف". وروى عن أبي موسى

---

(100) العاملي، الانتصار، دار السيرة، بيروت، 2000، ج. 3، ص. 244.

الأشعري قوله: ". . وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها، غير أني قد حفظت منها: لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف بن آدم إلا التراب. وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها، غير أني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، فتكتب شهادة في أعناقكم، فتسألون عنها يوم القيامة". وروى أبي بن كعب قوله عن سورة الأحزاب: "هي أطول من سورة البقرة. . ". وروي عن ابن شهاب قوله: "بلغنا أنه كان أنزل قرآن كثير، فقتل علماؤه يوم اليمامة، الذين كانوا قد وعوه، ولم يعلم بعدهم ولم يكتب. . ". وروى المسور بن مخرمة قال: " قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيما انزل علينا: "أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة" فإنا لا نجدها. قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن". وروى أبو سفيان الكلاعي: أن مسلمة بن مخلد الأنصاري قال لهم ذات يوم: " أخبروني بآيتين في القرآن لم يكتبا في المصحف، فلم يخبروه. . ". ونقل بطرق عديدة عن ثبوت سورتي الخلع والحفد في مصحف بن عباس وأبي بن كعب ولم تثبتا في القرآن الدائر. . . وغير ذلك من الروايات[101].

كان الرد على هذه الروايات، التشكيك بسند بعضها، ومع عدم إمكان التشكيك بسند البعض الآخر، ذهب البعض إلى القول بأن ما نزل من القرآن ولم يثبت في الكتاب الدائر هو من نوع نسخ التلاوة، الذي يستفاد من الآية التي قرأت: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة: 106). وما يستفاد مما روي في الدر المنثور عن بن عباس قال: "كان مما ينزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوحي بالليل وينساه بالنهار فأنزل الله: "ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها "، وما رواه بن داوود عن أبي امامة من ان رهطا من الأنصار من أصحاب النبي أخبروه أن رجلا قام من جوف الليل يريد أن يفتتح سورة كان قد وعاها فلم يقدر منها على شيء إلا بسم الله الرحمن الرحيم ووقع ذلك لناس من أصحابه فأصبحوا فسألوا رسول الله عن السورة فسكت ساعة لم يرجع إليهم شيئاً ثم "قال نسخت البارحة فنسخت من صدورهم ومن كل شيء كانت فيه"[102].

---

(101) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 20.

(102) السيوطي، الدر المنثور، ج. 1، ص. 254.

إلا أن القول بنسخ التلاوة، بمعنى نسخها من ذاكرة المسلمين، كان محل جدل كبير بين الفقهاء. إذ إن هذا النوع من النسخ يحتاج إلى دليل عليه من قرآن أو سنة، ولا سيما أن النسخ المدعى في بعض الآيات قد حصل بعد النبي لا في زمانه. ولا يوجد قول من النبي أو دليل قرآني على نسخ تلك الآيات بالخصوص. كذلك فقد اتفق العلماء على عدم جواز نسخ آيات القرآن بخبر الواحد وروايات النسخ المذكورة من الآحاد. وقد صرح بذلك جماعة في كتب الأصول، بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإلى ذلك ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه[103].

من الواضح أن القول بنسخ التلاوة، كان للتخلص من الحرج الحاصل في الجمع بين صحة المصنفات الحديثية - الصحاح الستة على وجه الخصوص - التي تضم روايات توحي بنقص في القرآن، وبين الجزم بسلامة القرآن من أية زيادة أو نقص. وهو قول يعاني ما يعانيه، من افتقاده إلى دليل شرعي أو حجة منطقية تدعمه، وعدم انسجامه مع مبادئ النسخ المعتمدة عند المسلمين. كل ذلك يشير إلى أن المآزق المعرفية التي تثار حول التعارضات الحاصلة بين نصوص المنظومة النصية، أو بين المباني المعتمدة في فهمها، لم يتم التعامل معها إلا بالتوفيق المصطنع بينها وإقامة موانع دينية عازلة من الاقتراب منها. وهو إجراء لا يحقق سوى علاج ظرفي لها من دون أن يكون قادراً على إزالتها، بل يسمح هذا الإجراء بمراكمة المزيد من التناقضات، وتركها تعمل بخفاء، لتوصل الوعي الديني في لحظة تاريخية ما إلى الطريق المسدود.

2. 5 أساس سلامة القرآن

ورود روايات لاحقة على فترة جمع القرآن وجمعه تشكك بسلامة ما تم تدوينه وجمعه، أثار إرباكاً أو قلقاً حول مصداقية النسخة الدائرة بين المسلمين، بالإضافة إلى أن الصراع السياسي الذي تحول إلى جدل نظري حول الإمامة قد ترك آثاره على الكلام في سلامة القرآن من النقص. كذلك فإن الإجراءات الفنية والمنهجية التي

---

(103) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 12، ص 132 - 133.

استند إليها الصحابة في تدوين القرآن وجمعه زمن أبي بكر وعثمان، لا تخلو بحسب العادة والإمكان العقلي، من تعرض القرآن للنقص أو الزيادة فيه[104]، بسبب أنها تقنيات غير مُحكمة ولا يمتنع عليها بطبيعتها وقوع أخطاء فيها. فإثبات آية ما بشهادتين، كما كان معمولا به، يولد الظن لا اليقين، كذلك فإن الروايات التي نقلت أحداث التدوين والجمع هي روايات آحاد لا يخلو بعضها من التعارض والتناقض، ولا تنتج على فرض صحتها إلا الظن بأن ما جمع ودُوِّن هو نفس ما نزل على محمد بالشكل والترتيب واللفظ.

لذلك يلمح الجابري إلى إمكان حصول أخطاء في جمع القرآن زمن أبي بكر وعثمان، وينفي في الوقت نفسه حصول أي تغيير أو تعديل أو تحريف في المصحف الإمام الذي اعتمده عثمان. يقول الجابري: "وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقا في صحف وفي صدور الصحابة ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن مكتوبا أو محفوظا كان يختلف عما كان عند غيره كما وترتيبا ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا"[105]. كذلك لا ينكر الطباطبائي احتمال "زيادة شيء يسير كالجملة أو الآية أو النقص أو التغيير في جملة أو آية في كلماتها أو إعرابها وأما جل الكتاب الإلهي فهو على ما هو في عهد النبي لم يضع ولم يفقد"[106].

هذا الأمر استدعى من علماء التفسير تأسيس مبحث خاص ومحوري في علوم القرآن، يتعلق بسلامة القرآن من التحريف، وتأسيس مبان شرعية ونظرية وتاريخية لإثبات ذلك. وهو إجراء لا تخلو منه كل الأديان في عنايتها بنصوصها التأسيسية الأولى. وقد استند المسلمون، على اختلاف مذاهبهم الفقهية والكلامية، إلى دعائم أربعة لإثبات سلامة القرآن من التحريف: **أولها الإجماع** على تواتر القرآن، وثانيها

(104) الخوئي، البيان، ص. 219.

(105) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 228.

(106) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 12، ص. 104.

إرادة الله وتدخله في منع تحريف القرآن والتكفل بحفظه من أي نقص أو زيادة فيه، **وثالثها**: السنة النبوية المؤكدة لسلامة القرآن. **ورابعها**: أن الأساس في سلامة القرآن هو القرآن نفسه. وهو قول تفرد به العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان.

2. 5. 1 دليل الإجماع على التواتر

اعتبر البعض أن أساس سلامة القرآن من التحريف هو إجماع المسلمين وأنه لا طريق لإثبات القرآن إلا التواتر. يقول الشيخ محمد الكردي: "كان إجماعهم (الصحابة) حجة وقد أجمعوا على اعتماد مصحف عثمان ونسخوا مصاحفهم على نمطه.. ولقد وصل إلينا القرآن المجيد بالتواتر القطعي والسند الصحيح"(107). وقال السرخسي في المبسوط: "ولأن النقل المتواتر الذي لا يثبت كلام الله إلا به غير موجود فيما هو بين أيديهم الآن"(108). ويقول الأصولي الشافعي بن العجمي: "..القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا"(109). ويقول الميلاني (الشيعي): "لا ريب ولا خلاف أن القرآن الموجود الآن بين أيدي المسلمين هو كلام الله المنزل على رسوله"(110). وقد أكد الخوئي أن القرآن يستند في ثبوته إلى التواتر لا أخبار الآحاد، يقول: "ولست أدري كيف يجتمع القول بصحة هذه الروايات التي تدل على ثبوت القرآن بالبينة (شهادة شهادتين)، مع القول بأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، أفلا يكون القطع بلزوم كون القرآن متواترا سببا للقطع بكذب هذه الروايات أجمع"(111). ويؤكد الزركشي في البرهان: "لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه، وأما في محله ووضعه وترتيبه، فعند المحققين من علماء أهل السنة كذلك، أي يجب أن يكون متواترا، فإن العلم اليقيني حاصل أن العادة قاضية بأن مثل هذا الكتاب العزيز.. مستحيل ألا يكون متواترا في ذلك كله،

---

(107) محمد علي الكردي، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح، جدة، 1946، ص. 123.
(108) السرخسي، المبسوط، ج. 2، ص. 81، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
(109) سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، ج. 1، ص. 46. راجع أيضاً: علي كوراني، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم، 1418 هـ.، ص. 21.
(110) علي الميلاني، عدم تحريف القرآن، مركز الأبحاث العقدية قم، 1421 هـ.، ص. 38.
(111) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 256.

إذ الدواعي تتوافر على نقله على وجه التواتر.. وذهب كثير من الأصوليين إلى أن التواتر شرط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله، ولأنه لو لم يشترط (التواتر) لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر، وثبوت كثير مما ليس بقرآن"(112).

2. 5. 1. 1 حقيقة الإجماع

لا بد لنا هنا من التمييز بين عنوانين، أحدهما الإجماع، وثانيهما التواتر. فالإجماع الذي هو عبارة عن اجتماع الصحابة (أو العلماء أو اهل الحل والعقد) على أمر من الأمور، لا يحمل دلالة إلزام ذاتية، لإن قوته وإلزامه نابعان من سلطة خارجة عن طبيعة الإجماع نفسه التي هي سلطة الدليل النقلي عن النبي بأن "أمتي لا تجتمع على ضلالة (أو خطأ)". هذا يعني أن الإجماع ليس دليلا عقليا مستقلا يحصل اليقين أو القطع بمجرد حصوله، بل هو حجة شرعية قائمة على الدليل النقلي، الذي هو بدوره ظني. فالذي يعطي الإجماع قوة الإلزام هو الدليل الشرعي، الذي يُنَزِّل المُجمع عليه منزلة الدليل ويوجب اتباعه، فتكون سلطة أو قوة إلزامه آتية من الحجة الشرعية التي لا تولد العلم اليقيني بل تفرض الإذعان والاتباع. لذلك لم يعتبر الإجماع دليلا عقليا كي يكون مولداً لليقين، بل عُدَّ دليلا مستقلا عن العقل ومنفصلاً عنه وأحد الادلة الاربعة التي اعتمدها المسملون: القرآن والسنة والعقل والإجماع. يقول الشافعي: "وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس (العقل)"(113). ويقول الجصاص في كتاب الفصول في الأصول: "فإنا لم نثبت حجة الإجماع من جهة العقل، وقد قدمنا أنه لم يكن يمتنع في العقل قبل مجيء السمع جواز إجماع الأمة على خطأ إلا أن السمع منع منه"(114).

وهذا يدل على أن الإجماع هو إجراء يتعلق بقرار جماعي تقوم به جماعة حول أمر من الأمور بما فيه الأمور العلمية. فلا يحمل بذاته قوة الكشف عن الواقع، بل

---

(112) الزركشي، البرهان، ج 2 - ص 125 - 132

(113) الشافعي، كتاب الأم، ص. 253.

(114) أبو بكر الجصاص، الفصول في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ج. 3، ص. 267.

إن حجيته معناه أنه تكليف ديني بوجوب اتباع ما أجمعت عليه الجماعة المسلمة. وإذا كان أساس حجية الإجماع هو ما جاء من السنة أو الكتاب، فإنه لا يعود حجة قائمة بذاتها، أي حجة مستقلة حاملة لوضوحها وقوة إلزامها العقلية الخاصة، بل هي مستندة إلى أساس آخر، لا بد من الرجوع إليه في الاستدلال على سلامة القرآن. لهذا يقول الطباطبائي: "الإجماع ليس في نفسه حجة عقلية يقينية بل هو عند القائلين باعتباره حجة شرعية لو أفاد شيئاً من الاعتقاد فإنما يفيد الظن سواء أكان في ذلك محصله ومنقوله على خلاف ما يزعمه كثير منهم ان الإجماع المحصل مفيد للقطع.. .فالإجماع حجة ظنية شرعية دليل اعتبارها عند أهل السنة مثلاً قول النبي لا تجتمع أمتي على خطأ أو ضلال وعند الشيعة دخول قول المعصوم في أقوال المجمعين أو كشف أقوالهم عن قوله بوجه"[115].

2. 5. 1. 2 الفرق بين الإجماع والتواتر

لعله لأجل ذلك، اتجه إثبات سلامة القرآن من التحريف إلى التواتر لا إلى الإجماع. والتواتر يحمل قوة إلزام عقلية ذاتية فيه، تتمثل في تقليص احتمال الخلاف إلى درجة ضئيلة جداً يؤدي إلى توليد ما يشبه اليقين في ثبوت الشيء. ففي معجم لغة الفقهاء: "التواتر هو التتابع على فترات. والمتواتر هو أن ينقل الخبر جماعة يمنع اتفاقهم على الكذب. .والخبر المتواتر يوجب العلم"[116]. وعن الشوكاني: "المعتبر في التواتر هو أن يروي الحديث المتواتر جمع عن جمع، يستحيل تواطؤ كل جمع على الكذب، لا أنه يرويه جمع كذلك عن كل واحد من رواته"[117]. وعن الشافعي في الرسالة: "فقلت له لا يكون تواتر الأخبار عن أربعة في بلد.. .قال: نعم لأنهم إذا كانوا في بلد واحد أمكن فيهم التواطوء على الخبر ولا يمكن فيهم إذا كانوا في بلدان مختلفة"[118]. ويقول الألباني في إرواء الغليل: "ولا يشترط في

(115) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 12، ص. 110.

(116) أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، مطابع المدوخل، الدمام، 1995، ص. 128.

(117) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الفكر، بيروت، 1994، ج. 2، ص. 125.

(118) الإمام الشافعي، كتاب الأم، دار الشعب، القاهرة، 1968، ص. 297.

الحديث المتواتر سلامة طرقه من الضعف لأن ثبوته إنما هو بمجموعها لا بالفرد منها»[119].

الفرق بين الإجماع والتواتر، هو أن التواتر عبارة عن إخبار جماعة كثيرة يعلم عدم تواطئهم على الكذب، وهذا على خلاف الإجماع الذي يعتبر فيه تواطوء كامل المجموعة على رأي أو موقف معين. تَقوُّم التواتر بعدم التواطوء المسبق أو المدبر على شيء ما، يجعل تطابق أقوالهم، مع التأكد من عدم تواطئهم على الكذب، كاشفا عن صحة الواقعة المروية وتطابقها مع الواقع. في حين أن الإجماع هو توافق إرادات على شيء ما، أي إن الاتفاق المُسبَق للمجمعين هو بمثابة الشرط لتحقق الإجماع وفعليته. ما يعني أن إلزامية الإجماع ليست نابعة من ذاته، الأمر الذي يستدعي وجود سلطة إلزام، سياسية أو اجتماعية أو مؤسسية أو دينية أو كلها جميعاً، تلزم الآخرين بمؤدى الإجماع. فالإجماع لا يحمل قوة الكشف عن الواقع، بل يحمل قوة الإلزام بالرأي المعتمد مع قطع النظر عن قوة كاشفيته أو علميته، أي أن قوة الإجماع في سلطته لا في علميته. من هنا فإن الاستناد إلى الإجماع بصفته دليلاً مستقلاً لا يكفي لإثبات التواتر أو إعتباره من مصاديقه، كما أن قرار الخلافة (الأولى والثالثة) مضافاً إلى توافق الصحابة على النسخة المعتمدة، لا ينتج تواترا علميا كاشفا عن الواقع بل ينتج إلزاماً مصحوباً بإجراءات الثواب والعقاب ومحاطاً بعناية وتأييد الجماعة المسلمة، تعمل السلطة على تحقيقه وإلزام التقيد به. فالحسم في التواتر نابع من العقل، وفي الإجماع نابع من سلطة خارجية عنه هي سلطة الأمر المُدعَّمة بالإرادة الاجتماعية.

لذلك، إذا استطاعت الروايات أن تنقل إجماع الصحابة على نسخة موحدة للقرآن، فإنها تنقل توافق إراداتهم على اعتماد هذه النسخة، ولا تعكس تواتراً علمياً بين الجميع حول إثبات كل آية من آياته أو دفع أي احتمال بالنقص، حيث لم تحصل شهادة منفردة من الجميع على كل آية، بل اقتصر إثبات كل آية على إقامة شهادتين عليها من الصحابة. كذلك فإن الإجماع الذي حصل جاء متأخرا عن فعل التدوين أو الجمع وتشكَّلَ بقرار من السلطة مدعوما بتوافق ورضى عامين من المسلمين على

---

(119) محمد ناصر الألباني، إرواء الغليل، المكتب الإسلامي، بيروت، ج. 6، ص. 95.

ذلك، فلم يكن فعل التدوين والجمع مسبباً عن الإجماع بل هو سبب له ومتقدم عليه زماناً، ما يعني أن الإجماع، لم يكن بأي حال من الأحوال تواتراً، لأن التواتر صفة لعملية وآلية إثبات الشيء وتحققه توجب بعد تحقق شروطها حصوله اليقين بمؤداها، وهذا بخلاف الإجماع الحاصل الذي لا يوجب حكماً عقلياً بل إلزاماً سياسياً والتزاماً جماعياً داخل دائرة اجتماع خاصة بقضية معينة مع قطع النظر عن درجة ثبوتها الموضوعي أو مستوى علميتها. باختصار: التواتر سبيل علمي والإجماع اعتبار اجتماعي.

2. 5. 1. 3 الإجماع ضرورة تدبيرية لا علمية

القول بعدم علمية الإجماع أو فقدانه لقدرة الكشف الذاتية عن الواقع، لا يعني أستغناء أي نص ديني مثبت عن الإجماع، إذ إن النص الديني موضوع بالأساس للتداول بين الناس، والناس لا تلتزم بالنص لجهة الأساس العلمي والمنهجي الذي دُوِّن أو جمع عليه، بل لجهة الإلزام الذي تفرضه جهة دينية أو اجتماعية نافذة، التي تحل محل كاريزما النبوة التي كانت أساس الإلزام زمن النبي. هذا يفسر خصوصية إجماع الصحابة الأوائل واعتناء اللاحقين به وإحاطته بالكثير من التقديس، وهو اعتناء لا ينبع من وجود قدرات علمية مميزة لدى الصحابة، أو أن إجماعهم يملك سمة معرفية خاصة، بل لما للصحابة من موقع ديني خاص، يجعل لقولهم صفة الإلزام الشرعي والديني. لذلك لو اقتصر جهد زيد بن ثابت على تقديم تقرير علمي إلى السلطة، أو اقتصرت السلطة على الإعلان للمسلمين عما وصل إليه زيد ومعاونوه من نتائج من دون أن تلزمهم به، لبقي هذا العمل في العراء وعرضة للنقد والتجاوز المستمرين، ولما حصلت الأغراض المتوخاة من عملية الجمع، ولبقي المسلمون على اختلافهم في النسخ واللهجات، وإثبات آية ونفي آخرى. فالذي جعل عمل زيد يتخذ قوة الإلزام، هي الشرعية التي مُنِحت لهذا العمل من خارجه، وقوة الإلزام التي ألصقت به، من السلطة السياسية المدعومة بمجموع الصحابة ذوي الدور التأسيسي في قيام الدين.

من هنا نفهم ضرورة الإجماع لتحقيق التوافق والتسالم بين المسلمين حول مصحف موحد للقرآن، إلا أن هذه الضرورة ليست نابعة، كما ظن البعض أو توهم،

من قوة إلزام ذاتية قائمة في الإجماع نفسه، بل من سلطة إلزام من خارج الإجماع، سواء أكانت استنادا إلى سلطة الاجتماع العام، أو إلى قرار السلطة السياسية، أو إلى التنزيل الديني لذلك الإجماع وجعله في منزلة اليقين، رغم أنه لا يتعدى بذاته مرتبة الظن. فالعلاقة بين الإجماع ومؤداه ليست علاقة العلة بالمعلول، بل هي علاقة مجعولة جعلاً اعتباريا، تُنزِّل العلاقة بين متعلق الإجماع ودرجة التسليم به منزلة الحتم والضرورة رغم أنها، بحسب الواقع والعادة، ليست كذلك.

هذا يفسر لنا، ما ذكرناه سابقا، تراجع بن مسعود عن موقفه في الاحتفاظ بنسخته ومطالبة الآخرين بالاحتفاظ بنسخهم، ما يعني أنه لم يكن مقتنعا من الوجهة العقلية أو العلمية بتخليه عن موقفه المعارض، بل وكما تقول الرواية أنه "ترك خلافهم" أي أنه انصاع للقرار حفاظاً على تضامن الجماعة رغم عدم قناعته العلمية بالموقف أو القرار الرسمي.

لذلك فإن تحميل الإجماع قوة التواتر، هو خلط بين نشاطين، لا يختلفان في طبيعتهما وسبل تشكلهما فحسب، بل في وظيفة كل منهما. فالتواتر بنظر المعتقد به يكشف عن الواقع وتقتصر قوة كشفه على الفرد، فتكون حجية التواتر بذلك حجة شخصية، في حين أن الإجماع يُولِّدُ قوةَ إلزامٍ عامة ولاشخصية، لا يستطيع التواتر توفيرها لانحصاره في دائرة الفرد. لذلك يمكن للتواتر أن يتعدد بتعدد الأفراد الباحثين حول موضوع واحد، ويمكن أن يتحصل لشخص ولا يتحصل لشخص آخر، في حين لا يمكن إلا أن يكون هنالك إجماع واحد لا يملك الفرد المنتمي إلى مجتمع المُجمعين إلا الإلتزام به والعمل بمدلوله. لهذا كانت الحاجة في تعميم النسخة الرسمية للقرآن إلى الإجماع لا التواتر، ليتسنى للمسلمين إخراج نسخة القرآن من حالة التداول الفردي والشخصي، الذي كان مدار اختلاف وجدل، إلى حالة التوافق العام والإلزام المُدَّعَم بالإرادة الجماعية العامة وقوة الفرض السياسي، ليحسم الجدل حول قضية نص الوحي، وليصبح الإقرار بالمصحف المعتمد شرطاً للإيمان، وشرطا للانتماء إلى جماعة المؤمنين أي شرط هوية. هذا يجعلنا نعتبر التواتر طريقاً تجريبياً واستقصائياً للكشف عن الواقع ومعرفته، في حين إن الإجماع طريق مستند إلى سلطة مشروعة دينياً واجتماعياً لإدارة الواقع والتحكم به.

لاعلمية الإجماع في ثبوت القرآن، يفسر عدم اقتصار علماء التفسير على دليل

الإجماع في إثبات عدم تحريف القرآن، وسعيهم وراء أدلة أخرى توفر يقينا أوثق بسلامة القرآن من التحريف، سنذكرها تباعاً.

2. 5. 2 دليل الإرادة الإلهية

لعل هذا الدليل هو عمدة الأدلة لدى المسلمين في سلامة القرآن من التحريف، حيث أخبر القرآن الكريم أن الله تكفل بحفظ وسلامة كل ما نزل على النبي محمد. من هذه الآيات: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ (الحجر: 9)، التي تدل صراحة على حفظ الذكر (الذي هو القرآن) من التحريف، وعدم إمكان أحد من التلاعب فيه. ويستفيد المفسرون من إطلاق لفظ الحفظ، بأنه يعني حفظ القرآن في جميع العصور والأزمنة. والآية: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝٤١ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ...﴾ (فصلت: 41-42)، وهي تدل على نفي الباطل بجميع أقسامه عن الكتاب وفي جميع الأعصار، والتحريف من أفراد الباطل. كما أن الآية دالة على تنزيه القرآن في جميع الأعصار عن الباطل.

ويذكر الرازي الآراء المتعددة حول كيفية حفظ الله للقرآن ومنع التحريف عنه: "فقال بعضهم أن الله يحفظه بجعله معجزا مباينا لكلام البشر، ويكون عجز الخلق عن الزيادة فيه والنقصان عنه لأنهم لو زادوا فيه أو نقصوا عنه لتغير نظم القرآن فيظهر لكل العقلاء أن هذا ليس من القرآن فصار كونه معجزا كإحاطة السور بالمدينة لأنه يحصنها ويحفظها.. وقال آخرون، أن الله صان القرآن وحفظه من أن يقدر أحد من الخلق على معارضته (فيكون تدخل الله هنا بمعنى صرف الناس صرفا تكوينيا عن القيام بأي عمل يحرف القرآن رغم قدرتهم على ذلك).. وقال آخرون: إن الله أعجز الخلق عن إبطاله وإفساده بأن قيض جماعة يحفظونه ويدرسونه ويشهرونه فيما بين الخلق إلى آخر بقاء التكليف، وقال آخرون: إن المراد بالحفظ هو أن أحدا لو حاول تغييره بحرف أو نقطة لقال له أهل الدنيا هذا كذب"[120].

كان الذهاب إلى وجود إرادة إلهية مباشرة في حفظ القرآن وسلامته من التحريف ضروريا، بعدما تبين أن الإجماع لا يحمل قوة يقين بمطابقة النسخة المدونة مع ما نزل على محمد، وأن الروايات التي نقلت لنا أحداث الجمع والتدوين لا تخلق تواتراً

(120) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 19، ص. 124.

أو يقينا، بل توحي الإجراءات المتبعة في عملية التدوين والجمع إلى احتمال حصول أخطاء فيها، يمكن الكشف عن بعضها لاحقاً، ويمكن بقاء البعض الآخر منها مجهولاً ومستوراً إلى الأبد. فالقول بالإرادة الإلهية المتدخلة هو ضروري لضمان سلامة القرآن من التحريف، وللتأكيد على أن ما بين أيدينا من مصحف هو مطابق للوحي أو لكلام الله الذي أنزل على محمد. فلا يعود ما فعله المسلمون آنذاك في جمع القرآن فعلا بشريا قابلاً لطروء الخطأ والفساد عليه، بل هو تجسيد وترجمة لإرادة الله في الحفظ. فجمع الصحابة هو بالتالي عين حفظ الله لهذا القرآن، وكما يقول الرازي: "إن جمعهم للقرآن كان من أسباب حفظ الله تعالى إياه فإنه تعالى لما أن حفظه قيضهم لذلك"[121]، وهذا يشكل بذاته عاملا أساسيا في إضفاء صفة القداسة ليس على المصحف فحسب، بل على عملية التدوين والجمع التي حصلت زمن أبي بكر وعثمان، لأنها تمثل إرادة الله في ذلك.

هذا الدليل ينقل المصحف المدون من كونه نصاً نابعاً من إجماع بشري أو صادراً عن سلطة، إلى كونه صادراً عن إرادة الله التي رعت وسددت عملية الجمع تلك. ولعل دخالة الإرادة الإلهية في تحقق إجماع الصحابة، جعل الإجماع يتخذ عند المسلمين صفة الكشف عن إرادة الله. فالإجماع بحسب الجصاص، لا يمتنع عليه الخطأ كباقي الأمم إلا أن هنالك إرادة إلهية عاصمة لتلك الأمة عن الخطأ[122]. وبالتالي يكون دليل الإجماع تابعاً لدليل الإرادة الإلهية ومتفرعا عنه. فموت النبي، وفق هذا الدليل، لا يعني أن الوحي أصبح في عهدة المسلمين بالكامل، بل ما زال في عهدة الله تعالى بالتدبير والرعاية والتسديد، وما يفعله المسلمون ليس إلا توسيطاً شكلياً وتحققاً حسياً لإرادة الله لا لإرادتهم هم. فكل ما يفعلونه ويجمعون عليه هو مظهر خارجي وحسي لإرادة الله.

المشكلة في الاستدلال على تدخل الإرادة الإلهية في حفظ القرآن أنه مستند إلى القرآن، بحيث يرجع الأمر إلى شهادة القرآن لنفسه بأنه محفوظ من التحريف، وفي ذلك شبهة الدَوْر. إذ إن الاستدلال بآية قرآنية على سلامة القرآن من التحريف يتطلب

(121) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 19، ص. 124.

(122) الجصاص، الفصول في الأصول، ج. 3، ص. 267

التسليم بسلامة هذه الآية من التحريف وهذا أول الكلام، فالتسليم بسلامة آية قرآنية يأتي متأخراً عن عملية الاستدلال بسلامة القرآن ونتيجة لها، ولا بد من استناد الاستدلال هنا إلى دليل مستقل وأجنبي عن القرآن نفسه. أللهم إلا أن يقال، أن الآيتين المستدل بهما قد ثبت تواترهما بشكل مستقل عن باقي آيات القرآن، ما يعني أن حجيتهما ذاتية في تأكيد سلامة باقي آيات القرآن. إلا أنه لم يثبت تواتر آية دون آية من القرآن، كما أن القول بتواترهما، يعني أن القول بسلامة القرآن لا يستند بالنهاية إلى الآيتين، بل يستند إلى التواتر الذي عُلِم إنتفاؤه.

ولهذا لم يصح الاستدلال على سلامة القرآن من التحريف بالآيتين لغير المسلمين، فنكون كمن يستدل على أن الإنجيل كلمة الله لأن الإنجيل يؤكد ذلك، وهذا ما لا يقبله أي مسلم. فالآيتان المستدل بهما على سلامة القرآن تحتاجان هما نفساهما إلى إثبات وثبوت مستقل وخاص بهما، كي يصح الاستدلال بهما على سلامة غيرهما من آيات القرآن. ويصير وجه الاستدلال بهاتين الآيتين، لا لإثبات نفي التحريف عن القرآن، بل للكشف عن السبب الحقيقي وراء نفي تحريفه بعد ثبوت سلامته بدليل آخر. أي أن الآيتين لا تحسمان مسألة سلامة القرآن من التحريف، ولكنهما تكشفان عن السبب الفعلي وراء سلامة القرآن بعد إثباتها بدليل آخر غيرهما.

نشير هنا إلى أن اعتبار وجود إرادة إلهية حافظة للمصحف الذي بين أيدينا من التحريف، هو سمة ذاتية للنص الديني تميزه عن باقي النصوص، وتهبه صفة القداسة التي لا بد منها في أي نص ديني تأسيسي، يكون حضور النص فيه عند القارئ المؤمن حضوراً لله ومقاصده ومعانيه.

2. 5. 3 دليل السنة

استند المسلمون إلى دليل السنة في إثبات سلامة القرآن من التحريف. من هذا الروايات: قول النبي: "إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنتي (أو وعترتي أهل بيتي) ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى أبداً"[123]. ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنه لا معنى للامر بالتمسك بكتاب مُحرَّف.

---

(123) الحاكم النيسبوري، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990، ج. 1، ص. 171.

إلا أن الاستدلال بالسنة لا يفيد في القطع بسلامة القرآن، لأن الروايات هي روايات آحاد لا تنتج اليقين، كما أن الشروع في تدوينها قد بدأ في فترة لاحقة على فترة جمع القرآن بما يزيد على ستين سنة على الأقل، واستمرت عملية تدوينها ما يزيد على مئتي عام. فلا يمكن للاحق أن يكون دليلا على السابق. كما أن تدوين القرآن وجمعه قد حصل بعد النبي، لذلك لن نجد دليلاً مباشراً صدر عن النبي بسلامة عملية الجمع التي حصلت من بعده ولم يشهدها. هذا فضلا عن وجود مشكلة منطقية تتعلق بطريقة ترتيب وتسلسل الأدلة، فالاستناد إلى حجية القرآن بالسنة، يعني أن حجية السنة متقدمة على حجية القرآن، في حين يسند الفقهاء حجية السنة إلى القرآن، وهذا يؤدي إلى الدور الواضح. فحين تكون السنة دليلا على سلامة القرآن، وتكون في الوقت نفسه مستندة في حجيتها إلى سلامته، فإن حجيتها حينئذ تكون من قبيل توقف الشيء على نفسه.

2. 5. 4 القرآن نفسه دليل على سلامته

ذهب إلى هذا القول محمد حسين الطباطبائي، صاحب تفسير الميزان، الذي لم يعول على الإجماع أو على الروايات في إثبات سلامة القرآن من التحريف، بل رأى أن القرآن نفسه دليل على نفسه، لا لجهة وجود آيات تؤكد سلامته من التحريف، بل لجهة مواصفات القرآن العامة التي نستخلصها منه والقادرة على حسم الجدل في المسألة. يقول الطباطبائي: "فحجية الإجماع بالجملة متوقفة على صحة النبوة وذلك ظاهر وصحة النبوة اليوم متوقفة على سلامة القرآن من التحريف المستوجب لزوال صفات القرآن الكريمة عنه كالهداية وفصل القول وخاصة الاعجاز. فإنه لا دليل حياً خالداً على خصوص نبوة النبي ﷺ غير القرآن الكريم بكونه آية معجزة ومع احتمال التحريف بزيادة أو نقيصة أو أي تغيير آخر لا وثوق بشيء من آياته ومحتوياته انه كلام الله محضا وبذلك تسقط الحجة وتفسد الآية ومع سقوط كتاب الله عن الحجية يسقط الإجماع عن الحجية"[124].

بناء على ذلك، ذهب الطباطبائي إلى القول بأن القرآن دليل على سلامته بنفسه.

---

(124) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 12، ص. 111.

إلا أنه اضطر قبل ذلك إلى تعديل مفهوم سلامة القرآن، فاعتبر أنها تعني حفظ القرآن للصفات التي اتصف بها ولا تعني عدم طروء تغيير في حرف من حروفه أو كلمة من كلماته. يقول: "إن القرآن أنزله الله على نبيه ووصفه في آيات كثيرة بأوصاف خاصة لو كان تغير في شيء من هذه الأوصاف بزيادة أو نقيصة أو تغيير في لفظ أو ترتيب مؤثر فقد آثار تلك الصفة قطعا. لكنا نجد القرآن الذي بأيدينا واجداً لآثار تلك الصفات المعدودة على أتم ما يمكن وأحسن ما يكون فلم يقع فيه تحريف يسلبه شيئاً من صفاته فالذي بأيدينا منه هو القرآن المنزل على النبي بعينه فلو فرض سقوط شيء منه أو تغير في اعراب أو حرف أو ترتيب وجب أن يكون في أمر لا يؤثر في شيء من أوصافه كالاعجاز وارتفاع الاختلاف والهداية والنورية والذكرية والهيمنة على سائر الكتب السماوية إلى غير ذلك وذلك كآية مكررة ساقطة أو اختلاف في نقطة أو اعراب ونحوها"[125].

هذا الدليل يعني أن حجة القرآن على كونه كلام الله المنزل على رسوله، هي نفس اتصافه بتلك الصفات الكريمة من غير أن يتوقف في ذلك على أمر آخر وراء نفسه كائنا ما كان، فحجته معه أينما تحقق وبيد من كان ومن أي طريق وصل. بعبارة أخرى، "لا يتوقف القرآن النازل من عند الله إلى النبي في كونه متصفا بصفاته الكريمة على ثبوت استناده إليه (السنة) بل الامر بالعكس فاتصافه بصفاته الكريمة هو الحجة على الاستناد. فليس كالكتب والرسائل المنسوبة إلى المصنفين والكتاب والأقاويل المأثورة عن العلماء وأصحاب الانظار المتوقفة صحة استنادها إلى نقل قطعي وبلوغ متواتر أو مستفيض مثلاً بل نفس ذاته هي الحجة على ثبوته".

بهذا فإن الأساس في صحة القرآن وسلامته هو احتفاظه بالصفات التي تحدى بها، من غير أن يضير به احتمال زيادة جملة أو تغيير في جملة أو آية في كلماتها أو إعرابها. يقول الطباطبائي: "وإن القرآن الموجود اليوم بأيدينا هو القرآن الذي جاء به وقرأه على الناس المعاصرين له في الجملة بمعنى إنه لم يضع من أصله بأن يفقد كله ثم يوضع كتاب آخر يشابهه في نظمه أو لا يشابهه وينسب إليه ويشتهر بين الناس بأنه القرآن النازل على النبي. فهذه أمور لا يرتاب في شيء منها الا مصاب في فهمه ولا

(125) المصدر نفسه.

احتمل بعض ذلك أحد من الباحثين في مسألة التحريف من المخالفين والمؤالفين. وانما احتمل بعض من قال به من المخالف أو المؤالف زيادة شيء يسير كالجملة أو الآية أو النقص أو التغيير في جملة أو آية في كلماتها أو اعرابها واما جل الكتاب الإلهي فهو على ما هو في عهد النبي لم يضع ولم يفقد"[126]. فالواصل إلينا هو جُل الكتاب، وهذا لا يضر بألوهية القرآن شيئاً، لأن الأساس فيه هو وظيفته وصفاته التي ما زال محتفظا بها.

أما الصفات التي وُصِف بها القرآن وعليها المدار في سلامته، فيعدد الطباطبائي بعضها، يقول: "فنجده يتحدى بالبلاغة والفصاحة.. والنظم العجيب البديع.. ونجده يتحدى بعدم وجود اختلاف فيه ونجد ما بأيدينا من القرآن يفي بذلك أحسن الوفاء..ونجده يتحدى بغير ذلك مما لا يختص فهمه بأهل اللغة العربية. ثم نجد ما بأيدينا من القرآن يستوفي البيان في صريح الحق الذي لا مرية فيه ويهدي إلى آخر ما يهتدي إليه العقل من أصول المعارف الحقيقية وكليات الشرائع الفطرية وتفاصيل الفضائل الخلقية من غير أن نعثر فيها على شيء من النقيصة والخلل أو نحصل على شيء من التناقض والزلل بل نجد جميع المعارف على سعتها وكثرتها حية بحياة واحدة مدبرة بروح واحد.. ونجده يغوص في اخبار الماضين من الأنبياء وأممهم ونجد ما عندنا من كلام الله يورد قصصهم ويفصل القول فيها على ما يليق بطهارة الدين ويناسب نزاهة ساحة النبوة وخلوصها للعبودية والطاعة.. ونجده يورد آيات في الملاحم ويخبر عن الحوادث الآتية في آيات كثيرة بالتصريح أو بالتلويح ثم نجدها فيما هو بأيدينا من القرآن على تلك الشريطة صادقة مصدقة. ونجده يصف نفسه بأوصاف زاكية جميلة كما يصف نفسه بأنه نور وانه هاد يهدي إلى صراط مستقيم وإلى الملة التي هي أقوم ونجد ما بأيدينا من القرآن لا يفقد شيئاً من ذلك ولا يهمل من أمر الهداية والدلالة ولا دقيقة. ومن أجمع الأوصاف التي يذكرها القرآن لنفسه انه ذكر لله فإنه يذكر به تعالى بما انه آية دالة عليه حية خالدة وبما انه يصفه بأسمائه الحسنى وصفاته العليا ويصف سنته في الصنع والايجاد ويصف ملائكته وكتبه ورسله

---

(126) المصدر نفسه، ج. 12، ص. 107.

ويصف شرائعه واحكامه ويصف ما ينتهى إليه أمر الخلقة وهو المعاد ورجوع الكل إليه سبحانه وتفاصيل ما يؤل إليه أمر الناس من السعادة والشقاء والجنة والنار"[127].

لهذا الدليل أهمية كبيرة في المجال الدلالي للنص، لجهة أن النص الديني نفسه دليل على ألوهيته وإعجازه، لما فيه من نظم ولما فيه من معان ومضامين، ولما فيه من صفة الإعجاز التي يعجز أحد عن الإتيان بمثله أو تحديه. ما يعني أن المدار في سلامة القرآن ليس في جزئياته، التي نراه لا يمانع من طروء بعض التغيير فيها، بل في حفظه للصفات التي وصف بها نفسه، من الذِكرِية، والإعجاز والبيان والبلاغة والنظم. فالحجة على الناس ليس خصوص العبارة أو القول بل كل القرآن الذي تتحصل وتتكشف من خلال مجموعه صفاته الإلهية. فلا تتحصل وظيفة الهداية في القرآن، بحسب مبنى الطباطبائي، من القراءة الجزئية للقرآن، بل تكون ثمرة وحالة يكتسبها القارئ في نهاية سفره داخل القرآن.

ولعل هذا، يؤسس لمزايا النص الديني، أي نص الوحي، وتمايزه عن غيره من النصوص الأخرى. ويجعل ألوهية النص بالتالي نتيجة لاحقة على قراءته، لا أصلاً سابقا على عملية القراءة. فالقارئ يستنتج ألوهية القرآن بعد قراءته والتمعن به، لا أنه يتلقاه على أساس أنه من عند الله ثم ينخرط في تلقي المعنى الإلهي، بل يسعى القارئ هنا إلى اكتشاف المعنى الإلهي واكتشاف المزايا التي تجعله نصاً إلهياً. وفي ذلك نقلة هرمنيوطيقية لافتة حول كيفية تداول النص وفهمه. فيكون إثبات ألوهية القرآن أو وحيانيته من ثمار القراءة والفهم وليس سابقا ومتقدما عليهما، بحيث لا يعود يشترط في تلقي النص أية طقوسية او اعتقاد مسبق. فسلامة القرآن هي في وظائفه، ووظائفه لا تتكشف وتصير فعلية إلا بعد نهاية القراءة. وهو ما يشير أيضاً إلى عدم وجود أي شرط مسبق في شخص أو هوية القارئ. فالنص كاشف ذاتي عن نفسه مهما كانت هوية القارئ، وملابسات القراءة.

إلا أن مشكلة هذا الدليل أنه يقفز فوق إشكالية التحريف ويلتف حولها، وهي إمكان حصول نقص في بعض القرآن من لفظ أو آية. فنجده يذهب إلى تأسيس معيار جديد ومختلف لصحة القرآن للتغطية على تلك المعضلة التي ظلت مدار جدل مستمر.

---

(127) المصدر نفسه

فمعضلة التحريف الأساسية تتعلق بالتأكد من أن المصحف الذي بين أيدينا هو عين الوحي الذي نزل على محمد باللفظ وبالترتيب. ولعل الطباطبائي، ونتيجة لعدم إمكان الحسم في هذه المسألة، أراد بناء معيار جديد وعملي في مسألة سلامة القرآن، للخروج من الجدل المؤسس على التساؤل السابق، والذي يبدو أنه وصل إلى الطريق المسدود.

كما أن المعايير الجديدة التي اقترحها الطباطبائي للتثبت من سلامة القرآن، لا تتحصل إلا للنخب العالِمَة، ولا تتوفر لمن هم أدنى من ذلك. الأمر الذي يوقع أكثر المسلمين في الشك، أو يجعل تثبتهم من هذه المعايير يعود إلى اتِّبَاع العلماء في ذلك والأخذ بآرائهم، فتكون سلامة القرآن بذلك عندهم راجعة إلى التقليد وليست راجعة إلى قوة كشف ذاتية حصلت لهم من القرآن. كما أن المعايير التي طرحها، هي معايير تتعلق بالذوق الشخصي والمزاج الذاتي للمتلقي، وليست معايير محددة علمياً. الأمر الذي يولد نتائج نسبية بين الباحثين فيها، ويجعل المتلقين (العلماء) متفاوتين في إدراكها أو تأكيدها. هذا بالإضافة، وفق منطق الطباطبائي، إلى ضرورة أن يؤدي تطبيق هذه المعايير عند غير المسلمين إلى نتائج مماثلة لنتائج المسلمين، وهذا مما لم يُعلم حصوله ووقوعه إلا في حالات نادرة. ما يعني أن تأثير النص لا يتحصل من النص الديني منفرداً، بل يكون بعد إحاطته بشروط طقوسية خاصة وممهدات نفسية وذهنية وتربوية، بل وفضاءات اجتماعية وسياسية من الترويج والمراقبة والعقاب.

ثم إن أكثر الصفات التي عدَّدها الطباطبائي، على فرض حتمية وقوعها عند كل متلق للقرآن، هي بمثابة شروط ضرورية لأي كتاب سماوي، لكنها ليست شروطا كافية لإثبات أن الكتاب الحامل لهذه الصفات هو من عند الله، أو هو وحي من عنده، أو هو عين "كلام الله" الذي نزل على محمد. فهناك الكثير من الكتب العالمية، تملك تأثيرا سحريا وجماليا وروحيا وعلميا عاليا، وحاملة لأكثر الصفات التي ذكرها الطباطبائي، من دون ملازمة ذلك للقول بأنها من عند الله أو أنها "كلام الله".

ومهما يكن من أمر، فإن تداول النص القرآني وتلقيه في الأزمنة اللاحقة، أخذ يتأثر بشكل مباشر بالتأطيرات التي ضُمَّت إليه بعد النبي، سواء لجهة تدوينه والإجراءات السياسية والبناءات الإجتماعية التي نسجت حوله والأحكام القاطعة التي صدرت في حق نُسَخِه، وأصبحت أساساً ومعياراً في كل تفسير "مستقيم" أو فهم

"ممدوح" لاحق له. مع فارق واحد، وهو أن هذه التأطيرات كانت تمارس نفوذها كأطر مجردة وشبه مُنْزَلَة وتنزلت مع الزمن منزلة البديهي المقرون مع المقدَّس، مع تغييب شبه كامل للقوى التي أنتجتها، والوضعيات الإجتماعية التي تحركت في داخلها، والمناخات الثقافية التي استعارت منها منطقها، والنقاشات المحتدمة التي سبقتها، والفرضيات التي استندت إليها، والمراحل التاريخية التي ولَّدتها.

الفصل الثالث

وضعية النص القرآني ومتغيراته بعد التدوين

أحدثت وفاة النبي، بالإضافة إلى عملية جمع القرآن في زمن أبي بكر واعتماد مصحف إمام في زمن عثمان، تحولاً في صورة الوحي الذي أنزل على محمد، سواء أكان لجهة تداول المسلمين له وتلقيه وفهمه، أم لجهة تركيبه وهيئته الجديدة المتمثلة في المصحف الجديد.

ويمكن القول أن متغيرات النص، قد أحدثتها ثلاثة عوامل رئيسية: أولها وفاة النبي، وثانيها عملية الجمع وتوحيد واعتماد المصحف الإمام، وثالثها الانتقال من النص الشفاهي إلى النص المكتوب.

3. 1 متغيرات النص بعد وفاة النبي

كان المؤمنون زمن النبي يتلقون الوحي شفاهة، وكان فهمهم له وتمثلهم لمعانيه يتم عبر النبي، الذي لم يكن المرجع في تحديد ما هو وحي فحسب، بل المرجع في تحديد معناه ودلالاته. وكان الوحي ينزل على النبي مُفرَّقاً، ويتلقاه المسلمون منه شفاهة آية آية. وكان التلقي في كل مرة جزئيا ومرتبطاً بسياق تاريخي خاص ووقائع جزئية تتعلق بمجريات حياة المسلمين التفصيلية، بحيث يصعب الفصل بين قول الوحي الشفاهي وسياق التلقي وتعاليم النبي المُبلِّغ، فالثلاثة عبارة عن واقعة واحدة هي واقعة التبليغ.

بوفاة النبي، انفصل الوحي المتلقى عن مناسبته وعن واقعة التلقي الأولى، وتولد سياق جديد لتلقي النص. وانتقلت طريقة تلقي الوحي من علاقة مباشرة بين المتكلم الأصيل الذي هو النبي وبين المُبَلَّغ أو المتلقي، من العلاقة بين المتكلم والمستمع، إلى علاقة إخبار عما نزل على النبي، حيث لم يعد المبلِّغ هو المتكلم الأصيل، بل صار مُخبِراً وناقلا لما قاله النبي. وفي هذا متغيرات عدة، أهمها تغيراً في طبيعة التواصل بين النص ومتلقيه، حيث سيحدث هذا التغير تعديلاً في خطاب النص الذي يعتبر المتلقي أنه موجهٌ إليه. وسيؤدي النقل من الشفاهي إلى الكتابي أيضاً، غياب عناصر التأثير الخارجية التي صدرت عن النبي مترافقة مع الكلام اللفظي، والتي تعتبر جزءاً عن عملية التواصل الأصلية، والتي منها لغة الجسد، ونبرة الصوت وعلوه وانخفاضه، وتعابير الوجه وحركة اليدين، وظروف التلقي الخارجية التي جمعت المتكلم والمستمع معا. وهي عناصر ليست خارجة عن أصل الرسالة التي يبلغها النبي، لأن كيفية القول جزءٌ لا يتجزأ من القول نفسه.

بموت النبي وانقضاء وقائع الوحي الجزئية، لم يبقى من الوحي إلا ألفاظه التي عمل المسلمون على جمعها بين دفتين وتوحيد نسخه وقراءاته، وضاعت لغة الجسد المرافقة للفظ الوحي، ولم ينقل منها إلا شذرات قليلة، نتيجة التركيز الحصري على لفظ الوحي، واعتبار قرائن اللفظ الخارجية عناصر ظرفية وعرضية لكلام الوحي. يقول محمد أركون في هذا المجال: "ورغم أن المكانة الشفهية للخطاب قد تأبَّدت من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن ومن خلال الاستشهادات المتكرِّرة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية. ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفان لغوياً عن المرَّة الشفهية الأولى حين نطق محمَّد بن عبد اللّٰه بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متمايزة ومنفصلة على مدار عشرين عاماً. وهذا التبليغ الشفهي الأوَّل ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرَّف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث"[1].

بموت النبي انتقل تلقي الوحي من تلق شفاهي وجزئي، إلى تلق كلي موحد مدون ومجموع بين دفتين من الكتاب، بحيث يملك الفرد أن ينتقل بين فقراته وجمله

(1) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث، ص. 14-16

وآياته كيفما يشاء، متجاوزا بذلك ترتيب نزوله الزمني، ومتحكما في طريقة تلقيه للنص. فلم يعد كما كان الجيل الأول يتلقى الآية ثم يتطلع لنزول غيرها، ولم يعد هنالك حالة ترقب وتشوق لنزول الوحي تباعاً كالتي عاشها المسملون الأوئل لحظة بلحظة، بل أصبح تلقي النص لازمنيا، بمعنى انفصاله الكامل عن مناسبة النزول والظرف الزماني والمكاني الأول لتلقيه. وهو ما أضفى على النص حالة إطلاقية، جعلت دلالاته تتحرر من لحظة صدور النص الأولى، بل ومن شخص قائله ومبلغه، وقابلة للإسقاط على أحداث جديدة ووقائع أخرى.

فالتدوين يحرر الكلام من أثقال التلقي الشفاهي الأول، ويجعله بطريقة أو بأخرى لكل زمان ومكان. لذلك توقف الخطاب القرآني بعد النبي، كما يقول أركون، "عن ممارسة دوره كقوة منظِّمة أو مشكِّلة ترسخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الاحداث المعيشة من قبل جماعة المؤمنين، وأصبح بالتدريج فضاء ثابتاً للإسقاط ومرجعاً يُرجَع إليه من أجل تحديد المعايير السيمانتية والاخلاقية والسياسية والشعائرية والقضائية التي ينبغي ان تتحكم منذ الآن فصاعداً بفكر كل مسلم وممارسته، راحت تُسقَط عليه في أزمان تالية مختلفة وفي آن واحد كل أنواع التصورات والمفاهيم والأفكار والتحديدات. .وكلما تباعد الزمن عن المنبع الأولي، كلما ازدادت حدة الحنين للصفاء الضائع وكلما تحولت تلك اللحظة التاريخية الأولى الى لحظة اسطورية تتمركز فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعالة من اجل النجاة الأخروية"[2].

أصبح تلقي النص بعد النبي مباشراً ويتم من دون وسيط، ما جعل المتلقي أمام مواجهة مباشرة مع النص، وأمام تحدي اكتشاف المعنى فيه بنفسه. وهو ما دفع المسلمين إلى بناء نظام تأويلي وتفسيري للنص، وإلى عقلنة دلالاته، والتي بدأت بتوثيق ذاكرة الصحابة لمعناه، ثم تطورت لتصبح تكوينات علمية مكتملة ومؤسسات اجتهادية شاملة، تجتهد في توجيه طرق فهم النص وتصويب دلالاته والكشف عن معناه. ليتمكن المسلمون بالتالي من خلق استمرارية للنص في الأزمنة اللاحقة، تمكنه من التحرر من ظرف صدوره الأول وتهبه قوة الشمول في الانطباق على وقائع جديدة.

---

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 73-82.

حين كان نص الوحي يُتلقى زمن النبي، لم يكن هناك فصل بين المبلِّغ (النبي) والوحي، فالتلقي كان عبارة عن معايشة لواقعة النزول والتبليغ، التي يتداخل فيها شخص المبلِّغ مع ما يقوله الوحي. في حين اتخذ نص الوحي القرآني بعد النبي استقلالية عن شخص النبي، وصار يتلقى كقول منفصل عما يمكن أن يقوله النبي أو يفعله. وصار دليلا القرآن والسنة يذكران منفصلين عن بعضهما البعض. ما أدى إلى تشكل هوية مستقلة للقرآن متجسدة في تدوينه تدوينا مستقلا عن واقعة تبلغه وعن شخص مبلغه، وتولد من ذلك معضلة التطابق أو عدمه بين قصد الله وقصد النص القرآني.

كذلك فقد كان تلقي الوحي في زمن النبي جماعيا، حيث كان المسلمون يتساوون في عملية إستقبال الخطاب الصادر من فم النبي، ويتشاركون في نفس الحال الاستقبالية للخطاب النبوي، ويتساوون في نفس الفهم، وكانوا أحراراً لجهة قيامهم برد فعل عفوي ومباشر وفوري لهذا الخطاب عن طريق الموافقة أو التصديق أو الفهم أو الرفض أو الدحض أو طلب الإيضاح. إلا أنه وبوفاة النبي، تبددت تلك الحالة الجماعية لتلقي الوحي، وتحولت إلى حالة فردية خاصة، يتلقى فيها كل فرد النص بمفرده وينتج تفاعلاته الذاتية وحده، يجعلها تختلف عن غيرها عند أفراد آخرين، لاختلاف المواقع وتشعب وتعقيد واقع المسلمين. ولعل أهم معضلة واجهت المؤسسة الإسلامية بعد النبي، هي أعادة توحيد الوعي الديني وصهره في إطار معرفي موحد وضمن نظام علائقي جديد، أي حفظ جماعية التلقي وتوحيده، رغم الاختلاف الشديد بين نمط الجماعية الأولى والجماعية الحاصلة بعده.

3. 2 متغيرات النص في عملية الجمع وتوحيد القراءات

ورد أن عثمان وحَّد القرآن على حرف واحد بعدما نزل على سبعة أحرف، لغرض توحيد الأمة ومنع تفرقها، يقول الطبري في تفسيره: "وجَمَعَهُم (عثمان) على مصحف واحد وحرف واحد وحَرَقَ ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه. وعَزَمَ على كل من كان عنده مصحف مخالف للمصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه. فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة، ورأت أن فيما فعل من ذلك الرشد والهداية، فتركت القراءة بالأحرف الستة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها طاعة منها له ونظرا

منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها. **حتى درست من الأمة معرفتها، وتعفت آثارها، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها لدثورها وعفو آثارها** وتتابع المسلمين على رفض القراءة بها من غير جحود منها بصحتها وصحة شيء منها، ولكن نظرا منها لأنفسها ولسائر أهل دينها. فلا قراءة اليوم للمسلمين إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح، دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية"[3].

ونقل عن بن الجوزي: "لما توفي رسول الله قعد علي بن أبي طالب في بيته، فجمعه على ترتيب نزوله، **ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كثير**"[4]. والمعروف أيضاً أن المصاحف التي جمعها عدد من الصحابة قد أحرقت بعد توحيد عثمان للمصحف، كمصحف بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهم، ويروى أن بن مسعود عارض تسليم مصحفه للحرق، ودعا الناس إلى الاحتفاظ بمصاحفهم وإخفاءها عن عيون السلطة، إلا أنه وكما يقول الشيخ صبحي الصالح: "فألهم الله بن مسعود الإنصياع للمصحف الإمام وتسليم نسخته"[5]. وقد أثير على عثمان مسألة حرقه للمصاحف حيث نعت بحرَّاق المصاحف.

تشير النصوص السابقة، إلى أن عملية الجمع لم تكن فعل تثبيت روتيني لما كان متحققا في السابق، بل حصلت متغيرات أساسية في النص المتداول، أهمها حجب الذاكرة عن مقدار يعتد به من أوجه تداول النص والتلفظ به وقراءته، بالإضافة إلى حرق مدونات أخرى للنص، كانت تمثل ترتيبا مغايراً للمصحف الرسمي وحافلاً بشروحات وتفاسير خاصة، كان في فقدانها خسارة علمية للمسلمين، وإحداثاً لمنطقة فراغ فاصلة لا يمكن للوعي العبور فوقها للاطلاع على وضعية تداول المسلمين للوحي بعد وفاة النبي وقبل توحيد نسخة القرآن. فتوحيد النسخة، تَطلَّب على ما يبدو إقتطاعا لجزء من ذاكرة المسلمين وتبديده بالإحراق، ما غيَّب بالكامل جماليات التلقي المتعدد للنص في أزمنة ما قبل التعميد الرسمي للمصحف الدائر، وطمر حيزاً كبيرا من رصيد الاختيارات الشخصية والجماعية في التعامل مع "كلام الله" واكتفاء التدوين التاريخي

---

(3) الطبري، جامع البيان، ج. 1، ص. 47.

(4) الغرناطي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، 1983، بيروت، ج. 1، ص4.

(5) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 80.

اللاحق بالإشارة إليها من بعيد ومن خارجها. إنها عملية نقلت تداول المصحف من فضاء تعددي وفردي، يتسع للإختلاف في القراءة والفهم، إلى فضاء جامع وموحد، يهيمن فيه صالح الجماعة على إعتبارات الفرد، ويتغلب فيه الإجراء السياسي ويسود منطق رقابة السلطة ومرجعيتها على حساب التقصي المعرفي لما جرى، وتتفوق فيه دواعي المصلحة، مصلحة الدين المنصهرة منذ تلك اللحظة مع مصلحة الجماعة ومتمثلة بها، على الرغبة في الاحتفاظ بكامل معطيات ومدونات وملابسات تلك الفترة التاريخية النادرة من التاريخ، وهي فترة الإنصات والتفاعل والاختبار والتلقي المباشر للوحي ولكلام الله، والتي يبدو أننا فقدنا أكثر معالمها إلى الأبد.

كان تنصيب مصحف رسمي للوحي، عبارة عن تدشين مرحلة جديدة من حياة النص نفسه وطريقة تداوله، وإلغاء لمرحلة سابقة، تمثلت في حرق (الاستعمال هنا حقيقي لا مجازي) المرحلة السابقة، عن طريق حرق وثائقها ومدوناتها والإحالات إليها كافة. فتمت المطابقة بين الوحي والمصحف الدائر، مع العلم أنه نسخة مدونة عنه ولا ينقل سوى لفظه، في حين أن الوحي كما تقدم عملية مركبة ومتداخلة ليس اللفظ فيها سوى ثمرة من ثمراتها. كما تم توحيد القراءات واللهجات والكتابة، مدشنا بذلك تداولا رسميا ومُرَاقَباً للنص، بديلاً عن التداول الفردي الذي كان مفتوحا على التعدد والتنوع، ليس فقط في الفهم وإنما في اللهجة واللفظ. وتم اعتماد ترتيب خاص لسور القرآن وآياته، باجتهاد من الجهات السياسية والاجتماعية التي أشرفت على مشروع الجمع والتوحيد، وألغت ترتيبات أخرى كانت متداولة ومشروعة وتُشَكِّلُ أبعاداً إضافية للقرآن يمكن من خلالها الولوج إلى آفاق دلالية مختلفة عن التي بين أيدينا. توحيد نسخة القرآن استلزمت إلغاء أبعاد أخرى كانت ملاصقة له خلال فترة تداوله أثناء حياة النبي وبعد موته.

ولعل هذا ليس سمة خاصة في الإسلام، بل هو على ما يبدو سمة الأديان التوحيدية كلها، الساعية بعد رحيل مؤسسها، إلى إظهار أجزاء من الذاكرة الباقية بعده وتغييب أخرى، كمدخل لتنصيب نسخة رسمية ونهائية. يقول أركون: "وقد تمَّ الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النصّ بشكل لا يتغير أبداً، وراحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذّي الانشقاق والخلاف حول صحّة الآيات والسّور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما يسوّغ بلورة مصطلحنا: المدوّنة النّصّية

الرسمية المغلقة والناجزة.. قلت رسمية لأنها متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل السادات المأذونة والمعترف بها من قبل الطائفة، وقلت مغلقة لأنه لم يعد مسموحاً لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة، أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بأنها صحيحة»[6].

ويبدو أن الدين في كل لحظاته، محكوم بهاجسين متدافعين: أولهما: استمرارية الدين من خلال جامعية موحدة ومركزية المرجع وسلطة الأمر، وهو هاجس يدفع إلى إلغاء الاختلاف أو السماح به داخل إطار مراقب ومتحكم به، ويعزز من مكانة السلطة الرسمية وصلاحية الجماعة الراعية للدين أو المؤسسة الممثلة له. وقد كان المتصدي لهذا الهاجس في الفضاء الإسلامي هو الفقيه والمتكلم. ثانيهما: هاجس التفاعل الإيماني الحر للفرد مع الدين، الذي يحقق للفرد عمقا باطنيا ويخلق تجارب وإختبارات وجماليات تلقي للنص الديني، تُراكِم من رصيد الدين الروحي والوجداني وحتى المعرفي، وقد تَجَسَّدَ هذا الهاجس داخل المجال الإسلامي بالتصوف والعرفان وعلوم الأخلاق والفلسفة. بين جامعية تقف وراءها سلطة سياسية ومؤسسة دينية ذات صلاحية إلزام من جهة، وبين فردية باحثة عن المعنى وساعية لتحقيق إشباع وامتلاء ذاتيين من جهة أخرى، يستمر الدين في التاريخ، ويحيا بتنازع وجدل الهاجسين، ويكون انتفاء عنصر منهما مهدداً بتقويض الدين، فيحوله إما إلى شكلانية خاوية لا روح فيها ولا عمق، وإما إلى تعددية مفرطة ونسبية فوضوية تبدد المركز والقلب الجاذب لكل النشاطات والضامن للاستمرارية في التاريخ.

3. 3 الانتقال من الشفاهي إلى الكتابي

لعل أهم متغير في نص الوحي، هو تحوله مع التدوين والجمع في مصحف، من كلام يتلقى ويتداول شفاهة، إلى نص مكتوب ومقروء، وهو تحول يغير نظام وقواعد العلاقة بين النص والمتلقي.

---

(6) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ص. 165.

3. 3. 1 الفرق بين التلقي الكتابي والتلقي الشفاهي

ينهض التلقي الشفاهي على الإشارة دون الاكتفاء بالعبارة، فيستعمل المتكلم الحركة والصوت، وتتلون اللهجة بتلون المقام فتقوى وتضعف وتعتدل، ويستند المتلفظ إلى الإشارات مستعملا أعضاء جسده ويمكن للمتكلم أن يتمثل الحدث موضوع التلفظ فيعيشه أثناء فعل الكلام ويُظهر ما يتمثله على ملامحه، وهو مايسمى بالوظيفة التعبيرية[7]. وكأن اللغة غير كافية وحدها لتأدية المعنى، لذلك لا بد أن يعضدها جهاز تعبيري آخر حتى تؤدي الدلالة على أحسن وجه. يقوم الإلقاء والتلقي الشفوي على اللغة التمثيلية أو على المشهد، أي على الاسلوب المسرحي، أما في الأداء الكتابي فنشهد غياب عديد هذه الأجهزة التمثيلية أو تعمل الكتابة على تعويضها بأدوات أخرى كالنقطة ونقطة التعجب ونقطة الاستفهام والفواصل[8].

من علامات المشافهة الاحتفاء بالمتكلم أو بصاحب القول من حيث هيئته وصوته وحركاته وإشاراته، أما الثقافة الكتابية فيقصر الأمر فيها على المدون دون سواه خاصة، وإن كنا نجهل جهلا تاما صاحبه. وهو في الغالب مُغيَّب لا يحسب له أي حساب. أما في المشافهة فيكون حاضرا مع المستمع حضورا كاملا ويقتضي منه المقام أن يكون كثير الانتباه مطلعاً على كل من يحضر مجلسه حريصاً على أن يبلغ صوته جميع الوافدين على حلقته. يقول الجاحظ: "كانت العرب تخطب بالمخاصر وتعتمد على الأرض بالقسي وتشير بالعصا والقنا"[9]. ويتحدث بلاشير عن الخطيب في الجاهلية وصدر الإسلام فيقول: "على الناطق بلسان قومه أن يكون ضخم الهامة طويل القامة رحب الشدق بعيد الصوت وكان يلذ له أن يظهر في مواقف تكاد تكون مسرحية فيتكئ في خطبته الرسمية على قوسه أو يشير بعصاه أو يخطب على راحلة هي منبره"[10].

---

(7) محمد كريم الكواز، البلاغة والنقد، الإنتشار العربي، بيروت، ص. 294-307 .

(8) والتر أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن عز الدين، ص. 55، سلسلة عالم المعرفة، عدد 182، الكويت.

(9) الجاحظ، البيان والتبيين، المكتبة العصرية، بيروت، 1999، ج. 1، ص. 197.

(10) المسعودي، من الوحي إلى التدوين، ص. 15-24.

إن الجسد بمختلف أعضائه يمكن أن يسهم في إنشاء النص الثقافي الشفوي عبر ما يتبدى عليه من علامات وما يصدر عنه من إشارات وحركات لا تقِّل قيمة من حيث الطاقة التعبيرية عن المنطوق وقد يتوقف المتكلم أحيانا ليفسح المجال لبعض الإشارات والحركات التي يقوم عليها وقد تكون إشاراته وحركاته وما يظهر في ملامحه من علامات أبلغ من الكلمات وأفصح من العبارات.

كذلك فإن هنالك عوامل خارجة عن النص المنطوق يمكن أن تسهم في إنشاء دلالته وتبليغها بمزيد من الوضوح. فكيفية التلفظ وهيأة المتكلم وشخصيته وثقافته كلها عناصر ليست غريبة عن النص في الثقافة الشفوية، ولكننا إذا تحولنا إلى عهد الكتابة لاحظنا أن هذه العوامل أو جلها لا شأن لها في عملية التواصل. وقد حدد بول زمتر المؤثرات الفاعلة في الثقافة الشفوية بقوله: "الثقافة الشفوية تقوم على ثنائية الصوت والسمع في حين تنهض الثقافة الكتابية على زوج الخط والعين. فالأولى سمعية والثانية بصرية"(11).

الأهم من ذلك كله، أن المستمع ليس كائنا صامتا أو جامدا وإنما هو متقبل نشيط وحيوي قد يتدخل أثناء التواصل فيسأل عما لم يستوعبه ويسهم في إنتاج المعرفة، كما كان حاصلاً زمن النبي باستفسار المتلقين للوحي عن المراد منه. أما المتقبل في الثقافة الكتابية فهو صامت ومتغيب وهو إن وجد كامن في ذهن الكاتب ولا يتخطاه، بمعنى أن الكاتب متحرر من مراجعة أو اعتراض المستمع له. في حين أن المستمع حاضر حضوراً مباشرا ليس في التلقي بل في تشكل الكلام، لأنه يملك القدرة على إظهار ردود فعل مباشرة على الكلام، إمَّا بالقبول أو بالرفض، وإما بالتعبير عن الحماس أو التعبير الفوري عن الغضب.

3. 3. 2 ضرورة الانتقال من الشفاهي إلى الكتابي

أُنتِجَت نصوصُ الوحي الأولى لتسمع لا لتقرأ، وقد جاء القرآن حافلا بالعلامات الإيقاعية، مثل التكرار وتماثل الوزن والقافية والموسيقى الداخلية والجناس، حتى تتيسر استساغته بالنسبة إلى معاصري النبي. فلم يكن صدفة أن يقال

---

(11) Paul Zumhor, Essai de Poe'tique Medevale, Edition du Seiuil, 1972, pp. 42.

عن محمد أنه شاعر أو كاهن. ولعل خصائص الثقافة التي نشأ فيها الوحي، والتي تقوم على السمع والذاكرة، هي التي جعلت خطاب الوحي اللفظي ينشئ تلك المنبهات الصوتية بمختلف عناصرها، لتجعل الخطاب يسير الحفظ وسهل الاستيعاب وأيسر تعلقاً بالحافظة. ولهذا نجد أن المسلمين قد جهدوا في الاحتفاظ بالسمة الشفاهية لهذه النصوص بعد كتابتها، من خلال قراءتها تلاوة أو تجويدا أو إنشادا، لجعل حاسة السمع حاضرة في القراءة أكثر من حاسة البصر.

بيد أن الثقافة الشفوية لا يمكنها أن تحفظ الوحي بعد النبي بدقة بل تحتمل تعريضه للتشويه، بفعل قابلية الذاكرة للضعف والتناقص عبر التناقل بين الأجيال، تقول ليزا غارنييه: "ذاكرتنا سريعة العطب.. وبوسع ذاكرتنا أن تكون غير دقيقة، حتى عندما نكون مقتنعين تماما بأننا على حق"[12]. لذلك لم يكن بإمكان الثقافة الشفوية أن تحفظ النص المتلقى كما هو، لأن الإنتاج في الثقافة الشفوية متحرك أبدا وليست له نهاية ما لم يُدوَّن وليس له اكتمال ما لم يكتب، ويظل متناميا ومتحولا ومتبدلا بالزيادة والنقصان. فمن الطبيعي أن ينمو هذا النص (بالزيادة أو النقصان) عن طريق ما يضيفه كل راوٍ طبقا لذوقه وثقافته وعصره ونفسيته وساعة ترديده أو روايته، "فإذا راقه لأنه يؤدي وظيفة ما في حياته حرص على ترديده ومع الترديد المستمر يكون النص عرضة للتغيير الذي يتدخل فيه بشكل أو بآخر الرواة المبدعون الذين يعدون بمثابة أجهزة استقبال حساسة لمتغيرات العصر واحتياجات الجمهور النفسية والاجتماعية، وما تتطلبه هذه المتغيرات وتلك الاحتياجات من تشكيلات جديدة ووسائل فنية جديدة"[13]. فالمنطوق يظل مارا بعمليات تنقيح وتبديل مستمرة ما دام يتناقل مشافهة.

كان تدوين النص وجمعه خياراً مهماً لجعله ثابتا ومستقراً وحبيس الورق، كيلا لا يخضع للتغيير والتبديل، وإن كان قابلاً من جهة ثانية لعديد القراءات بمعنى الفهم والتأويل. فالكتاب قادر على نقل المحفوظ، مع أجهزة مراقبة مؤسساتية، كما هو عبر الآجيال، في حين أن التناقل الشفوي يُعرِّض النص للتناقل بأكثر من رواية. يقول

---

(12) مجلة الثقافة العالمية، التاريخ الطبيعي للذكريات، عدد 105، ص. 68

(13) والتر أونج، الشفاهية والكتابية، ص. 55.

الجاحظ: "القلم أبقى أثراً واللسان أكثر هذرا.. اللسان مقصور على القريب الحاضر والقلم مطلق في الشاهد والغائب.. والكتاب يقرأ بكل مكان واللسان لا يعدو سامعه".[14] هذا يفسر حرص المسلمين بعد النبي على تدوين القرآن وتحويله إلى نص مكتوب، رغم أن نشأته الأولى في تبليغه للنبي وتبليغ النبي له للناس كان يتم شفاهة.

3. 3. 3 متغيرات النص المكتوب الدلالية

مع الكتابة، تحول كلام الوحي إلى حضور شامل يستقبل قراء مجهولين ويتحاور معهم، متجاوزا بذلك المتلقين الأصليين، وجاعلاً للنص حضورا زمنيا دائماً ينقل تجربة قائله ومقاصده. تم بالكتابة التغلب على التهديد بضياع واقعة تلقي الوحي التي حصلت زمن النبي، والتي لا تكتفي بتثبيت الخطاب الشفوي، بل تحل محل الكلام نفسه، ليودع مصير الخطاب الشفوي في أيدي الحروف المكتوبة لا الأصوات المنطوقة، حيث تم استبدال علاقة المشافهة وجهاً لوجه بعلاقة قراءة الكتابة الأكثر تعقيداً، الناشئة عن التسطير المباشر للخطاب في حروف مكتوبة. بالكتابة تمّ نسف الموقف الحواري بالكامل الذي كان زمن النبي، ولم تعد علاقة الكتابة ـ القراءة حالة خاصة من حالات علاقة التكلم ـ الاستماع، بل مستوى جديد وآخر من تلقي "كلام الله".[15]

حين كانت الجُمل في الخطاب النبوي، تدل على المتكلم بها من خلال الأدوات الإشارية المتعددة التي تخلق حالة التداخل بين القصد الذاتي للمتكلم ومعنى الخطاب، ليصبح فهم ما يعنيه النبي وما يعنيه الخطاب أمراً واحداً. فإن التطابق والتمازج بين قصد الكلام الملقى ومعنى النص يتوقفان في الخطاب المكتوب، ما يجعل للنص المسطور دلالته المستقلة، بحكم فصل القصد المباشر للمتكلم الذي أمكن تحصيله زمن التلقي الأول عن المعنى اللفظي للنص المدون، أي فصل ما كان يعنيه النبي زمن الإلقاء الشفوي عما يعنيه النص المدون. هكذا تفلت وظيفة النص من

---

(14) الجاحظ، البيان والتبيين، ج. 1، ص. 58.

(15) حول التغير الدلالي من النص الشفاهي إلى المكتوب، راجع كتاب: بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد غانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص. 55.

المقصد الأصلي الذي أراده المتكلم به، ويصير ما يعنيه النص الآن مهماً أكثر مما كان يعنيه المتكلم حين نطق به. ولعل هذا من أهم المتغيرات الدلالية في طبيعة المصحف المكتوب الذي وصل إلينا، حيث لم يعد بالإمكان الكشف عن المعنى الاصلي أو المعنى الذي تلقاه المتلقون الأولون. بفضل التدوين اللاحق للوحي، أصبح القرآن يتمتع بالاكتفاء الذاتي، الذي يحيل المعنى إلى نفسه لا إلى شيء خارجه[16].

حين كان خطاب الوحي يتوجه إلى شخص أو أشخاص محددين سلفاً، وهم ما يعبر عنهم بخصوص المشافهين، فإن النص المكتوب، يصبح موجهاً إلى قارئ مجهول، أو إلى كل من يعرف كيف يقرأ. هذا التعميم للجمهور، يقول بول ريكور، "هو إحدى نتائج الكتابة المثيرة، التي يمكن التعبير عنها بصورة مفارقة.. فلأن الخطاب الشفوي أصبح الآن مقترناً بسند مادي (كتابة)، فهو أصبح أكثر امتلاءً بالروح، بمعنى أنه تحرر من ضيق موقف المشافهة وجهاً لوجه"[17]. يخلق خطاب الوحي بعد كتابته جمهوراً جديدا من المتلقين، ويتجول هنا وهناك بثقة من دون اكتراث لخصوص من يصل إليه.

بذلك، فإن وفاة النبي وانتقال النص القرآني من حالة الشفاهة إلى حالة الكتابة، قد أحدثا تغيراً في وضعية الاتصال بين النص والمتلقي، سواء أكان قارئا أو مفسراً أو مؤولاً. وهي متغيرات ستترك تأثيراتها ليس على مستوى التأثير النفسي والروحي الذي يحدثه النص في متلقيه، بل على مستوى دلالة النص التي تتقوم بعناصر التلقي والاتصال الحاصلة بين النص والقارئ وتتغير تبعاً لتغيرها وتحولاتها.

الكلام عن النص القرآني، لا يمكن فصله عن الذي بلَّغَهُ الذي هو النبي محمد. واستكمال الحديث عن النص الديني في الإسلام لا يتم إلا باستحضار إرث النبي، في قوله وسلوكه والأوضاع التي أسسها ورسخها. بل لا يمكن قراءة القرآن من دون

---

(16) راجع فكرة قصد النص مقابل قصد المؤلف، كتاب: أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص. 85-115.

(17) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 55-65.

استحضار الذي نطق به النبي نيابة عن الله، إذ نجد أن كل معنى من معاني آياته يستدعي في الذهن شخص النبي بطريقة أو بأخرى. الأمر الذي يتطلب البحث في النص التوأم للقرآن، الذي هو نص السنة النبوية، سواء أكان لجهة موقعها داخل منظومة الفكر الديني، أو لجهة تدوينها وجمعها وتصنيفها. وهو ما سنبحثه في الفصل المقبل.

الفصل الرابع

الحديث بوصفه نصاً منافساً للقرآن

سنبحث في هذا الفصل مكانة الإرث النبوي داخل منظومة الوعي الديني في الإسلام. وسنتعرض لمراحل تدوين السنة والبناءات المنهجية في تصنيف الروايات ومعايير صحتها وضعفها، بالإضافة إلى تأثير القوى السياسية والاجتماعية والايديولوجية في عملية التدوين. ثم سنتطرق إلى مباني المسلمين في الجمع أو التفريق بين النص القرآني والمصنفات الحديثية النهائية المعتمدة. كل ذلك في الأقسام التالية.

4. 1 النبوة في منظومة الوعي الديني

لا يمكن بأي حال فصل ما تقوم عليه الدعوة الدينية الجديدة عن شخص النبي، ولا يمكن قراءة القرآن من دون استحضار الذي نطق به النبي نيابة عن الله، كما أن حضور النبي في القرآن ليس عارضاً عليه أو من خارجه، بل نجد كل معنى من معانيه يستدعي في الذهن شخص النبي بطريقة أو بأخرى. بل إن سلطة القرآن ومكانته الاجتماعية مستمدتان من سلطة ومكانة النبي محمد بوصفه رسولاً مأذوناً له من الله بالتبليغ عنه، وبوصفه نبياً معترفاً بنبوته في دائرة الاجتماع، التي تملك القدرة على إضفاء الطابع القدسي على الأشخاص والأشياء[18]. فلا يمكن فصل الاعتراف

---

(18) بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن علي، دار توبقال للنشر، المغرب، 1986، ص. 30.

بالقرآن، من حيث هو خطاب إلهي ووثيقة مدونة ومنجزة عن كاريزما النبوة التي كان القرآن محور خطابها وأساس استراتيجتها في جذب الأتباع وتسويغ انقيادهم.

ومهما قيل حول سلطة القرآن الرمزية وقدرته السحرية على الإبانة والإقناع، فإن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعتُرِفَ بصلاحيتها في دائرة الاجتماع، ولا تتحصل آلياً من لفظ الكلام وتركيبه، بل عبر علاقة تبعية قائمة بين ما صدر عن النبي وما صدر عن أتباعه، تجعلهم يتلقون هذا الكلام بهيبة وإجلال. فما يعطي للكلمات قوتها ولكلمات السر وقعها هو الإيمان بمشروعيتها ومشروعية من ينطق بها، وهو إيمان ليس بإمكان الكلمات أن تنتجه وتولده وحدها. فمن يهمل الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات لا بد أن يظل طرحه لمسألة سلطة الكلمات طرحا ساذجاً، كما يقول بيير بورديو[19].

من هنا فإن سلطة الكلام لا تستمد من مادته اللغوية فحسب كما دأب الباحثون في الإعجاز القرآني على تثبيته، بل تستمد من السلطة الموكولة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بها، وتتوقف على الاعتراف الاجتماعي بدور المتكلم وموقعه من حيث هو نبي مبلغ عن الله. فأداء أي كلام موحى به سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك "سلطة الكلام عن الله" ولم يحصِّل المتكلم به الاعتراف الاجتماعي الذي يخوله التفوه بكلمات الوحي. ولهذا ستبوء حتماً بالفشل سائر الجهود التي بذلت لترى أن منطق القرآن اللغوي، الذي يتحكم في مختلف الأشكال الاستدلالية والبلاغية والأسلوبية هو سبب الفاعلية الرمزية، ما دامت هذه الجهود لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب القرآني وصفات من يلقيه ويبلغه، وسمات الدور والوظيفة النبوية التي حظيت باعتراف المجتمع، وأكسبته سلطة التكلم باسم الله والتبليغ عنه.

بقدر ما كانت فترة الدعوة المكية تمثل مسعى للتغيير، كانت تتضمن أيضاً مسعى حثيثاً لاكتساب الاعتراف بالنبوة وتحصيل المشروعية الاجتماعية للنطق باسم الله، كمدخل للاعتراف بـ "كلام الله" الموحى. فكان الوحي زمن مكة، يعيش حالة صراعية بين إقرار ثلة قليلة من المؤمنين به، وحرب الكلمات والتُهَم المضادة ونعته

(19) المصدر نفسه.

بأنه قول شاعر أو ساحر أو مجنون. في حين أوجد النبي في المدينة ترتيباً سياسياً جديداً، حصل إثر بيعة العقبة السياسية، وتضمن الإقرار بنبوة محمد، ففي الكامل لابن الأثير: "فتكلم (النبي) وتلا القرآن ورغب في الإسلام، ثم قال: تمنعونني ما تمنعون منه نساءكم وأولادكم"، يقول بن الأثير "هذه البيعة كانت على حرب الأحمر والأسود"[20]، وهو الترتيب الذي احتاج إليه النبي، ليس فقط لنجاح دعوته، بل لجعل إلقاء الوحي وتبليغه يتخذان صفة الإقرار والإذعان والاعتراف الاجتماعي العام.

وإذا كانت سلطة النبوة مع ما يرافقها من كاريزما النبوة ومشروعيتها وموقعية الاعتراف الاجتماعي بها، هي أساس سلطة القرآن الرمزية ومصدر قبوله وتلقي المؤمنين له بهيبة وخشوع، فإن النبوة، ومسارها التاريخي، سواء أكانت في مرحلة الصراع لاكتساب الاعتراف، أو في مسعاها التأسيسي في المدينة، تشكل بنية الخطاب القرآني نفسه وأساس اللغة التواصلية والحوارية والاحتجاجية التي يزخر بها الخطاب القرآني. فالآيات القرآنية ليست مجرد سلسلة بيانات صادرة باتجاه واحد، أو مجرد خطاب تسلسلي خطي منفصل عن تجربة الدعوة وتفاعلاتها التي جسدها النبي، بل هي عبارة عن خطاب تراكمي، تمثل فيه الآية الجديدة حصيلة ما سبقها من آيات وتستند في وقائعيتها إلى تجربة النبوة نفسها. وهي تجربة لا توصف بأنها تبليغ آلي وحرفي لما نزل على محمد، بل هي مجمل استراتيجيات محمد وتكتيكاته وفاعلياته في الإقناع والاستقطاب والتوجيه والتدبير، ما يجعل النبوة في مساراتها العملية والفعلية صلباً وأساساً للخطاب القرآني بل مولداً ومنتجاً له. فالرابط بين القرآن والنبوة، ليس مجرد تناغم في الإيقاع، أو تزامن مبرمج بينهما، بل هو أقرب إلى أن يكون رابطاً عضوياً بينهما، يجعل حقيقة أحدهما عين حقيقة الآخر، ورباًطا وجودياً يجعل بدء الوحي بداية للنبوة، وموت النبي اختتاماً للوحي واكتمالاً لحلقاته.

عدم الفصل بين تاريخ القرآن في نزوله وترتيبه واستراتيجيات خطابه من جهة، وتاريخ النبوة وتجربة الرسالة من جهة أخرى، يجعل القرآن أول وثائق السيرة النبوية، وأهم المصادر على الإطلاق في بناء التصور التاريخي للدعوة الدينية، لما يتضمنه من ردود وتوجيهات وبلاغات وحوارات ومحاججات. لهذا نجد أن كتب السيرة النبوية

---

(20) ابن الاثير، أسد الغابة، دار المعرفة، بيروت، 1997، ج. 2، ص. 176.

تتأسس، في أصل سردها وروايتها، على الآيات القرآنية التي نزلت تباعاً منذ بدء الدعوة حتى نهايتها. ما يؤكد أن الآيات القرآنية لم تكن سلسلة خطابات متعالية (Transcendental)، بل جاءت في سياق جدلي يشتبك مع الواقع، يحاوره ويجادله ويدينه ويحتج عليه ويقرظه ويمدحه ويؤثر فيه ويتأثر به. وهو ما أضفى على القرآن صفة التواصلية الدلالية والأنطولوجية بين آياته، وصفة المشروع الوجودي، الذي لا يكتفي بألقاء جملة معارف وتعريفات ماهوية، أو تحديد سلسلة مواقف وتوجيهات، بل يحرص على تحويل الواقع والإمساك به، وإحالته إلى ذراه الوجودية ومآلاته الأخروية.

4. 2 كيفية تداول الإرث النبوي

عدم الفصل بين القرآن في توترات خطابه وتفاعلات معانيه ومرجعية أحداثه، عن مسار النبوة المجسدة في سيرة النبي وأفعاله وأقواله، جعل تمثل السيرة النبوة في تجسداتها العملية وتأسيساتها الميدانية وتجذراتها العلائقية، وعاء لا بد منه، لتمثل معاني القرآن وحفظ الرسالة نفسها وتثبيت مساراتها والتفريع عليها. فالذي حرص المسلمون عليه بعد النبوة لم يكن القرآن فحسب، وإنما حفظ أركان الدعوة الجديدة، التي لم يكن القرآن إلا أحد وثائقها ومدوناتها وأحد مصادر الوعي والسلوك الدينيين. بل كانت تمظهرات النبوة المُمَثَّلة بكل ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير وما حققه من إنجازات وما تركه من ترتيبات وإجراءات، هي الجانب الركني الآخر الذي لا يمكن للدعوة الجديدة أن تستمر بدون رعايتها وإحاطتها بالعناية.

لذلك لم يكن الاستدلال بالقرآن، بعد النبي، مستقلاً أو منفصلاً عن الفضاء النبوي وعن المسار العملي لحياة النبي وسيرته. وقد روي أن الخليفة الأول "كان إذا عرضت عليه مسألة كان يبحث عنها في الكتاب، فإذا وجد لها نصا قضى به وإن لم يجد كان يبحث في السنة إذا كانت معروفة لديه، أو يسأل الصحابة هل سمعوا فيها حديثاً عن رسول الله، فإذا تحقق من وجود نص بشأنها في السنة قضى به وإن لم يجد جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به"[21]. ورغم أن النص المذكور يؤكد تقدم النص القرآني على سائر النصوص، إلا

(21) ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر، بيروت، 1415 هـ ، ج. 30، ص. 328.

أن هذا لا يعني انفصال القرآن واستقلاله عن باقي المحددات والمرجعيات التي هي، بحسب الرواية، السنة ورأي الصحابة. ورأي الصحابة هنا، لا يمثل على الأرجح رأيهم الشخصي، بل ما توحي لهم تجربتهم الطويلة مع النبي في فهم الوقائع الجديدة، فيعود رأي الصحابي في تلك الفترة إلى التمثل العملي لا النظري لموقف النبي ورأيه. ولهذا لم يكن هنالك في البدايات فصل واضح في المجال التشريعي بين قول النبي وقول الصحابي، بحكم أن الصحابي كان يتمثل سيرة النبي بالاقتداء العملي به.

هذا يعني أن الإرث الديني الذي خلفه النبي، لم يقتصر على ما نقله من وحي قرآني، ولا على أقواله وأفعاله، بل كان أيضاً مجموع المستقرات والمحددات وفضاءات التفكير ونظم العلاقات التي رسخها النبي في الواقع، والتي لا يمكن نقلها بحديث أو رواية عنه، بل تُنقل بالجري العملي الذي رسخه النبي في الواقع واستمر بعده من خلال جيل الصحابة الذين عاشوا وعايشوا منجزات النبي وتمثلوها في وعيهم الفردي والجمعي. لذلك يمكن القول إن جيل الصحابة كان بمثابة مستقر ومستودع لكثير من الحقائق والمقاصد الدينية، والتي لا يعبر عنها باللفظ بل يُعبَّر عنها بالممارسة الجماعية والتوافق المشترك بينهم حولها. وهو ما جعل توافقهم على أمر ما بمثابة قول مُجسِّد لقول النبي، كان الخليفة الأول يستعين به في إدارة شؤون الدعوة الدينية بعد النبي، فكان كما تقول الرواية: "يجمع رؤس الناس وخيارهم فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به". بل لعل استفتاء الصحابة وإجماع رأيهم، كان يشكل بَعدَ النبي أهم المصادر الدينية المباشرة في تسيير شؤون الدين، لا سيما أن السنة النبوية لم تكن قد دونت بعد، وأن القرآن لم يكتمل جمعه وتدوينه، ولم تتأسس مرتكزات نظرية لفهم النص الديني، فكان المزاج الجمعي للصحابة بمثابة دليل ديني غير لفظي، ويمثل أفقاً ثقافياً جديداً يعبر عن مدلول الرسالة ومراميها.

وقد علل البعض نهيَ النبي عن كتابة أقواله، بأنه خوفٌ من أن يلتبس بالقرآن أو من أن يضاهي كتاب الله، كما في الرواية التي رواها مسلم عن النبي قوله: "لاتكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج"، وما في قول زيد بن ثابت: "أن النبي نهانا أن نكتب حديثه"، وما عن أبي

سعيد الخدري: "استأذنت رسول الله أن أكتب حديثه فأبى أن يأذن لي"(22). إلا أن هنالك جانباً آخر يمكن استنتاجه من تلك الروايات، وهو قابلية القرآن للتدوين والجمع في مصحف واحد، وليست سنة النبي كذلك، لأنها ليست مجرد أقوال يبلغها أو مواقف يعلنها من حين لآخر، بل هي مسار تفصيلي لا يُعبَّر عنه إلا بالاتباع والتمثل العملي، ويكون جمعها في سطور وحصرها في مدونات، اختزالاً لها إلى ألفاظ، بعدما كانت واقعاً متجسداً ونظماً ووقائع متحققة، لا تُحفَظ إلا بالحفاظ على مُجسِّداتها الواقعية وتَمثُّلاتها العملية. فالقرآن آخر الأمر بُلّغه النبي إلى الناس ألفاظاً، أما السنة فلم تُبلَّغ من النبي بل كانت مُجسَّدَة ومتحركة وحية، وما اللفظ المُدَوَّن سوى توصيف لها، لا يمكنه جمع أبعادها ومطابقة مدلولاتها. لهذا لم يكن تَحفُّظ النبي على تدوين سنته، لجهة عدم الرغبة في تدوينها، بل لجهة أنها تمتنع على الاختزال بلفظ أو مُصنَّف.

لذلك لم تحفظ أحداث النبوة بعد وفاة النبي، بوصفها مجموعة وثائق مدونة، ولم تنتشر في الأمكنة البعيدة بوصفها أقوالاً وتعميمات موحدة، ولم تتناقلها الأجيال نصوصاً وصحفاً رسمية، بل استمرت في المجرى العملي لحياة الناس وفي إطار ممارسة جماعية ووعي وجداني عام، مثلت بمجموعها الفضاء الديني الذي لا يتحدد بقول جزئي أو ضم أقوالٍ بعضِها إلى البعض، بل من خلال فضاء وعي وسلوك، تتضافر النصوص والسِيَر والوقائع وما عايشه جيل الصحابة واختبروه مع النبي. بهذا المعنى لم يكن بالإمكان فصل سنة النبي عن تمثل (الوعي والاختبار) الأصحاب الجمعي لها، والتي استمرت بعد وفاته بطريقة أو بأخرى من خلاله.

ولعله، ونتيجة لصعوبة تحويل سيرة النبي وتأسيساته الميدانية إلى وثيقة مدونة، لما في ذلك من تقطيع وتجزئة لها وتعطيل لوظيفتها العملية، كان موقف الصحابة أيضاً في غاية الحذر من تدوين الأحاديث بعد النبي، وفي غاية التحفظ من اعتماد وثيقة رسمية "للسنة" تشبه وثيقة المصحف القرآني. بل نلمس حرصاً لافتاً من جيل الصحابة وجيل التابعين على عدم تدوين أحاديث النبي وتلف ما دُوِّنَ منها، وتشدداً ضد الذين يكتبونها.

---

(22) صحيح مسلم، ج. 18، ص. 103. وراجع ايضا: الطبراني، معجم الطبراني الكبير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج. 5، ص. 137.

وفي الرواية عن عمر بن الخطاب، أنه "حين عزم على كتابة السنة، استشار الصحابة، فأشاروا عليه بكتابتها، فمكث شهراً يفكر ويستخير الله ثم أصبح يوما فدعا كبار الصحابة إليه وقال لهم: كنت قد ذكرت لكم كتابة السنة على نحو ما قد سمعتم، ثم تذكرت بأن أناساً من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله في شيء أبداً، وقال: لا كتاب مع كتاب الله"[23]. وروي عن بن مسعود، أن علقمة "جاءه بكتاب فيه أحاديث عن رسول الله فدخلنا على عبد الله بن مسعود ودفعنا إليه الصحيفة. قال: فدعا بطست فيه ماء. فقلنا يا أبا عبد الرحمن انظر فيها فإن فيها أحاديث حساناً. قال: فجعل يميثها فيه ويقول.. القلوب أوعية فاشغلوها بالقرآن ولا تشغلوه بما سواه.."[24]. وروت عائشة عن أبيها أبي بكر، قالت: "جمع أبي الحديث عن رسول الله وكان خمسمائة حديث فبات ليلة يتقلب كثيراً، فلما أصبح قال: أي بنية هلمي الأحاديث التي عندك فجئته بها فدعا بنار وأحرقها"[25].

وروى أبو نضرة أنه قال: "قلت لأبي سعيد الخدري إنك تحدثنا عن رسول الله بأحاديث حسنة، فلو كتبتها، قال: لن أكتبكموها ولن أجعلها قرآناً". وروي عن علي أنه أثناء خلافته خطب بالناس قائلاً: "أعزم على كل من كان عنده كتابة عن رسول الله إلا رجع فمحاها. فإنما يهلك الناس حيث اتبعوا أحاديث علمائهم وتركوا كتاب الله"[26]. اللافت في قول علي أنه أرجع الكتابة عن رسول الله إلى أحاديث علماء الناس، ما يعني أن المدون من سنة النبي ليس تدويناً لقول أو فعل محدد له، بل تدوين يعبر عما تمثله الصحابة من قول أو فعل النبي، بحيث يعود المدون إلى حديث الصحابي وليس إلى النبي.

استمر سلوك التحفظ والتشدد هذا في جيل التابعين، وظلوا ممسكين عن كتابة السنة إلا ما كان من بعضهم، إذا سمع حديثاً مفيداً كان يكتبه ليحفظه فإذا حفظه

---

(23) المتقي الهندي، كنز العمال، ج. 1، ص. 292 .

(24) السيوطي، الدر المنثور، ج. 5، ص. 156.

(25) محمود أبو رية، أضواء على السنة النبوية، نشر البطحاء، الطبعة الخامسة، 1385 هـ ، ص. 47، وراجع : الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسول، دار الحديث، دار الحديث، بيروت، 1998، ص. 533..

(26) ابن أبي شيبة، مصنف بن أبي شيبة، دار الفكر، بيروت، ج. 6، ص. 230.

أتلفه. يقول الخطيب البغدادي: "وكان غير واحد من المتقدمين إذا حضرته الوفاة أتلف ما كتبه من السنة أو أوصى بإتلافه"، وقد عرف من هؤلاء إبراهيم النخعي، وعبيد بن عمرو السلكاني المرادي وإبراهيم بن يزيد التيمي، وجابر بن يزيد[27]. وروي أن سعيد بن المسيب رخص لعبد الرحمن بن حرملة حين شكا إليه قلة الحفظ، وروي عن التابعي عامر الشعبي قوله: "ما كتبت سوداء في بيضاء ولا سمعت من رجل حديثاً فأردت أن يعيده علي"[28]. كل ذلك يدل بوضوح، لا على إهمال السنة وعدم الاعتناء بها، بل على أن الحصر الكتابي لها ينتزعها من مجال التداول الشعبي العام، إلى مجال التداول النخبوي الممثل بالمحدثين والفقهاء. وهو أمر كان سيحصل حتماً في فترة لاحقة، مع تضاؤل الذاكرة وانتشار الكذب على النبي.

ويؤكد إبراهيم فوزي، أنه "خلال الفترة التي تمتد من وفاة النبي حتى فترة عمر بن عبد العزيز (تسعين عاماً) لم يدون خلالها شيء من السنة ولم يعرف عن أحد أنه كتب حديثا في صحيفة أو كتاب إلا إذا أراد حفظه فإذا حفظه أتلفه"[29]. بل كان بن شهاب الزهري، الذي أمره عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث، يتحفظ في كتابة السنة ويقول: "..لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني.. ولولا أحاديث تأتينا قبل المشرق ننكرها ولا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت بكتابتها.. كنا نكره كتابة السنة حتى أكرهنا عليها هؤلاء الأمراء"[30].

وقد بقي فقهاء كثر بعد عمر بن عبد العزيز يكرهون تدوين السنة ويتمسكون بموقف الصحابة في تحريم كتابتها. وكانت حجتهم فيها أن الناس سيقبلون عليها ويهملون كتاب الله. وكان الضحاك يقول: "لا تتخذوا للحديث كراريس ككراريس المصاحف". ويقول الأوزاعي: "كان هذا العلم شيئاً شريفاً إذ كان من أفواه الرجال يتلقونها ويتذاكرونه فلما صار في الكتب ذهب نوره وصار إلى غير أهله"[31].

---

(27) الخطيب، البغدادي، تقييد العلم، دار الكتب العلمية، بيروت، الفصل الثالث.

(28) أبو حنيفة، مسند الإمام أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 1، ص. 55.

(29) إبراهيم فوزي، تدوين السنة، رياض الريس، بيروت، ص. 67.

(30) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج. 58، ص. 219.

(31) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398 هـ، ج. 1، ص. 68.

لذلك مضى القرن الأول للهجرة ولم يدون من السنة شيء كما جمع القرآن ولم يعرف عن احد من الصحابة والتابعين أنه دوَّن صحيفة أو كتاباً يحوي أحاديث النبي وسننه، سوى ما روي عن بعضهم أنهم كتبوا لأنفسهم أحاديث عن الرسول لكي يحفظوها ثم أتلفوها، ولم يصل شيء منها إلى الذين قاموا بجمع السنة في القرن الثالث الهجري[32].

4. 3 السنة باعتبارها طريق محمودة

تتمحور مادة سنن، من خلال التعابير المتداولة لدى العرب، حول معاني الطريق والحركة والجريان. فالسنة عند الكسائي هي الدوام من قول العرب: "سننت الماء إذا واليت صبه"، وعند بن فارس هي الجريان بقوله: "ومما اشتق من السنة هو السيرة وإنما سميت بذلك لأنها تجري جرياً"، ويرى بن منظور والنحوي الكوفي الهروي أن السنة في الأصل تأخذ معنى الطريق[33]. وهو ما رآه السرخسي، حين اعتبر أن السنة مأخوذة من سنن الطريق ومن قول القائل: سن الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه[34].

إلا أن الاستعمال الديني لكلمة السنة، جعل معناها يتحول من معنى مطلق الطريق، إلى معنى الطريق النموذجي الواجب اتباعه، رغم عدم وجود نص صريح في أن أصل اشتقاق لفظ السنة يدل على هذا المعنى المثالي والمعياري. يقول الخطابي: "إن السنة في اللغة الطريقة المحمودة خاصة"، وينص الأزهري على أن السنة هي "الطريقة المستقيمة المحمودة". كذلك فقد نص الطبري على أن السنة هي "المثال المتبع والإمام المؤتم به"[35]. وقد نشأ نتيجة لذلك، مفهوم يقابل السنة ويضادها، وهو البدعة، "فكل أمر من أمور الدين تقدمت به سنة وإمام ومثال ويقال له سنة، وما

(32) ابراهيم فوزي، تدوين السنة، ص. 67.
(33) ابن منظور، لسان العرب، باب السين.
(34) السرخسي، أصول السرخسي، ج. 1، ص. 78.
(35) الطبري، تفسير الطبري، دار المعرفة، بيروت، ج. 4، ص. 65.

أحدثه الناس من غير إمام ولا مثال بعد رسول الله فهو بدعة"[36]. ثم أخذ معنى الاتباع في لفظ السنة يتنامى مع الزمن، حتى أصبحت السنة تمثل مجموع التقاليد والأعراف الموروثة عن الماضي والتي تُتبع مثل القوانين. وأصبحت كل أعمال الحاضر تقاس بمدى موافقتها لهذه السنة. وكان يكفي لرفض أمر ما أن يوسم بأنه إحداث وبدعة. وتحول دال السنة من الحركة إلى الثبات لاعتبارات مذهبية عقدية ولغوية من خلال التفاسير التي ثبتت دلالة السنة في معنى المعيارية[37].

4. 4 السنة الحية

يقال إن أول وثيقة استخدمت تعبير سنة النبي هي رسالة عبد الله بن أباض (توفي سنة 86هـ) إلى الخليفة عبد الملك (ت 86هـ) حيث وردت عبارة سنة النبي ست مرات. إلا أن العبارة تضمنت أيضاً سنة المؤمنين وسنة أبي بكر وعمر، بقوله: "ذكروه بكتاب الله وسنة نبيه وآثار من كان قبله من المؤمنين"[38].

هذا يعني أن السنة النبوية القائمة في جزء منها على سيرة النبي، لم تكن سوى نوع واحد من عدة أنواع من السنن التي كانت تمثل مصدراً تشريعياً لدى القضاة آنذاك. ورغم أن سنة الرسول قد اكتسبت خلال تلك الفترة أهمية متزايدة، فإننا لا نعثر على ما يشير إلى كونها متمايزة عن غيرها من السنن، رغم ما يمكن أن تكون قد حظيت به من درجة الوجاهة الرفيعة. يقول وائل حلاق: "فالسنن التي كانت تحتوي احتواء واسعاً على سيرة الرسول وسننه كانت ذات طابع ديني إلى جانب كونها مستلهمة من فهم المسلمين الأوائل للإسلام، ناهيك وأنها تحوي سنن الصحابة والخلفاء الأوائل التي يجب أن تعتبر في حد ذاتها تجسيداً للتجربة الدينية للإسلام. ولما كانت هذه السنن وتأويلها يمثلان أشكالاً أولية للإسلام فإنهما لا يقلان قيمة من حيث مضمونهما الإسلامي عن غيرهما من الاشكال اللاحقة"[39].

(36) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، بيروت، ص. 7. راجع أيضاً: بن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، دار عالم الكتب، بيروت.ج. 6، ص. 33.

(37) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 7.

(38) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، المدار الإسلامي، بيروت، 2005، ص. 95.

(39) المصدر نفسه، ص. 151.

مع نهاية القرن الأول كانت السُنة النبوية على رأس كل السنن الاخرى من دون أن تكون أول مصدر للشريعة. ورغم علو مكانة الرسول إلا أن سنته كانت متداخلة مع بقية السنن تداخلاً واسعاً ولم يكن ينظر إلى هذه السنن على أنها مصدر مستقل للشرع لأنها كانت تعتبر إمتداداً طبيعياً لتراث الرسول. فقد اعتبرت سنن الصحابة والخلفاء التي مثلت أساس الممارسة الفقهية في مدن الأمصار والاقاليم البعيدة مرآة تعكس المعرفة المباشرة بما قاله الرسول أو فعله أو ما يمكن أن يقوم به في مسألة معينة تحتاج إلى حل. وكان ينظر إلى الصحابة والخلفاء الأوائل على أنهم أكثر معرفة بالنبي وعاداته فكانت سننهم مصدراً ثرياً للتشريع[40].

وذُكِر أنه لما كان كيسان وشهاب الدين الزهري يتعاونان على جمع السنن، اختلفا في جعل سنن الصحابة وجزء من عملهم ضمن السنة المدونة أم لا، فكان رأي الزهري أن ذلك ضروريٌ، وأُخِذ برأيه، وتم بناء على ذلك، جمع سنن الرسول وسنن الصحابة معاً[41].

كذلك، فقد اعتبر فقهاء المدينة أن ذاكرتهم المتعلقة بأعمال الرسول لا تزال حية ومتواصلة بينهم، وهي تمثل جزءاً من سنة النبي نفسه. فكانوا يرون أن السنة النبوية تتطابق مع أعمالهم، وأن الإحالة إلى هذه إنما هي إحالة إلى تلك في كل الأحوال تقريباً. فأعمالهم تقوم شاهداً على السنة الحق للنبي ودليلاً قاطعاً على سنة النبي الماضية بشكل أفضل بكثير من تلك التي نشأت عن طريق مرويات لا تستند في صحتها إلا على ما تشهد به هي على نفسها[42]. ولهذا اشتهر القول عن فقهاء المدينة، ومن جملتهم الإمام مالك، بتقديم إجماع أهل المدينة على باقي الإجماعات، وتقديم إجماعهم على السنة المدونة نفسها. وفي ذلك علامة واضحة على اعتبار السنة بمثابة مسلك وطريقة في الحياة، وهي لا تتناقل إلا بالعمل المستمر والمتصل بما كان يفعله النبي فيها، ولا يمكن للفظ أو القول أو المصنف أن ينقلها بأمانة كما هي. فالسنة هي ما تعيشه وتمارسه لا ما تتصوره أو تقوله.

من هنا كان العمل المتواصل لدى أهل المدينة، والموروث عن النبي، بمثابة

---

(40) المصدر نفسه.

(41) المصدر نفسه.

(42) المصدر نفسه.

الفيصل في تحديد معنى السنة النبوية، فصحة الأحاديث المروية لا ترقى إلى مستوى القبول إلا إذا تدعمت بعمل أهل المدينة، والأحاديث التي تفتقر إلى أسس عملية كانت بحكم المُلْغاة. وقد نص فقهاء المدينة على أن ما جرى به العمل عندهم يمثل استمراراً منطقياً وتاريخياً لتجربة الرسول وما قاله وما فعله. لذلك لم تكن عبارة مالك بن أنس "السنة عندنا" أو "وتلك السنة لا اختلاف فيها عندنا (أهل المدينة)"، في تصور مالك، تُصَوِّر سنة الرسول فحسب، بل تدل كذلك على العرف والعادة المسنونة في المدينة[43]. وقد روي عن الشافعي قوله: "إذا قال مالك السنة عندنا أو السنة ببلدنا كذا، فإنما يريد به سنة سليمان بن بلال، وكان عريف السوق"[44]. وهذا يدل على عدم تطابق مفهوم السنة عند مالك وفقهاء أهل المدينة، مع مفهوم السنة النبوية المعمول بها في الأمصار الأخرى، وقد تجلى ذلك في تفضيل عمل أهل المدينة على المرويات من أحاديث الرسول وآثار الصحابة في مناسبات عدة. فنجد مالك يقدم عمل أهل المدينة على الأحاديث عند تعارض الطرفين بقوله: "العمل المجمع عليه"، "الأمر عندنا"، "الأمر المجتمع عليه عندنا"، "الأمر الذي لا خلاف فيه عندنا"، "الامر الذي كانت عليه الجماعة ببلدنا"[45]. وكذا الأمر بالنسبة لفقهاء العراق، الذين قبلوا السنة النبوية المعمول بها بين الصحابة، واستندوا غالباً في حصول الإجماع عندهم إلى مواقف الصحابة وسلوكهم العملي المشترك بينهم.

كذلك فقد تبدى مفهوم السنة الحية لدى فقهاء القرن الأول، من خلال العمل الجاري بين المسلمين. فنجد الأوزاعي لا يقصر زمن السنة الحية على زمن النبي أو الخلفاء الأوائل، بل يصله بمفهوم زمن السلف الصالح الذي يمتد إلى تاريخ اغتيال الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (126)، وكان يميل إلى أن ينسب إلى الرسول كل ما يجده في عصره من عمل المسلمين المستمر ويعطيه الحجية النبوية سواء أكان لديه

---

(43) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005. راجع أيضاً: : صلاح الدين المنجد، المنتقى من أقوال المستشرقين، القاهرة، 1955، ص. 69. راجع أيضاً: Joseph Shacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950, pp. 70.

(44) الجصاص، الفصول في الأصول، ج. 3، ص. 198.

(45) الإمام مالك، الموطأ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998، ج. 1، ص. 230،

أحاديث تؤيده أم لا، متفقاً في هذا مع فقهاء العراق[46]. كذلك كان أبو يوسف يعني بالسنة القواعد المعمول بها عند المسلمين. فنرى في مدوناته عبارة: "العمل الديني القار" أو " المذهب الديني المستقر" أو "الطريقة المسلوكة في الدين" تعبيراً عن السنة. ويقول في ردوده: "لم تردنا على حد علمنا سنة من الرسول أو من أحد صحابته"، فكان يعتبر عمل الصحابة سنة، ولا قيمة لرأي الفقهاء بدونه[47].

ولهذا لم يكد مفهوم الإجماع خلال القرنين الأولين للهجرة يتميَّز مما عليه العمل الذي استمد حجيته من اتفاق الفقهاء الذين أجمعوا على مساندة هذه الممارسة اتفاقاً مطلقاً. فكان اتفاق عامة الناس واتفاق الفقهاء على وجه الخصوص يعتبران خاصيتين من أهم خصائص السنة العملية. فلم يكن الإجماع في أغلب الاحيان مباشراً أو تقريرياً. وكان إجماع أهل المدينة يشار إليه من خلال مقولات تعبر عن الاتفاق المطلق على السنة العملية من قبيل: "هذا ما دأب أهل المدينة تأييده" أو "السنة التي لا اختلاف فيها بيننا". لذلك لم يكن استحضار مالك حاجة للأحاديث عنصراً جوهرياً في تفكيره، لأن الإجماع على عمل أهل المدينة كان في حد ذاته شاهدا على سنة النبي. فإذا تبنى أهل المدينة مسلكاً وكانوا متوافقين في ذلك، وجب على الجميع تبنيه، لأن هذا المسلك كان من السنة التي عمل بها النبي في حياته وعمل بها أهل المدينة من بعده[48].

4. 5 السنة العملية في الدائرة الشيعية الإمامية

في المجال الشيعي الإمامي، كانت سلسلة "الأئمة المعصومين"، التي بدأت بالإمام علي وانتهت بالإمام الثاني عشر محمد بن الحسن، إمتداداً طبيعياً للسنة النبوية، سواء أكانت في القول أو الفعل أو التقرير. وهي فترة امتدت حتى أواخر القرن الثالث الهجري. فكان الإمام نفسه هو النص، وليس قوله فقط، بل كان كل ما يتعلق بشخصه مصدراً ثابتاً ومرجعاً معتمداً في فهم ومعرفة أحكام الدين ومقاصده.

---

(46) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص. 216.

(47) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص. 233.

(48) المصدر نفسه، ص. 228.

مستندين في ذلك إلى الحديث النبوي: "إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما من بعدي لن تضلوا أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي"[49].

هذا يجعل استمرار السنة بعد النبي، عند الشيعة الإمامية، يتمثل بأقطاب ورموز، تحل محل السيرة العملية والإجماع المعتبرين عند السنة. فالإمامة شكل خاص من أشكال استمرار النبوة، التي تجعل الإمام صاحب قدرات وقرائح، تكاد تساوي التي للنبي، مع فارق واحد، هو أن الإمام ليس بمشرع ولا يُوحَى إليه، رغم أن لديه قريحة الاتصال بالغيب يُعبَّر عنها "بالمحدَّث"، وهو وحي من نوع آخر، لا ينشئ ديناً أو تشريعاً جديداً، لكنه يبقي دائرة الإتصال بالغيب مفتوحة، وتجعل قضية شرح الدين وتفسير نصوصه وتطبيق مضامينه على وقائع جديدة، بمثابة نصوص دينية معصومة تضاف إلى رصيد القول أو الفعل أو التقرير النبوي.

فقدرات الإمام الخاصة ترتقي به إلى مصاف العصمة، التي تجعل قوله وفعله وتقريره مساوية، من الناحية الدلالية والسيميائية، لسنة النبي نفسه، بل هي السنة النبوية نفسها، بحسب الرواية عن الإمام الصادق: "حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله"[50]. فكأن الوحي باق بعد النبي في الإمام، ليشرح متشابهه ويفصِّل مجمله، ويؤسس مبانيه العلمية، ويكون في كل هذا تشريعاً ملزماً صادراً بطريقة وبأخرى عن الله، من دون أن يتخذ صفة التشريع الجديد. فحديث الإمام إما كشف عن حديث النبي، كشفاً مطابقاً، وإما اجتهاد فيما جاء عن النبي، ولكنه اجتهاد معصوم صادر عن النبي بطريقة غير مباشرة. لذلك نجد أن العقل الفقهي الشيعي (الإمامي) لا يميز من حيث الحجية (الإلزام الديني)، بين الحديث المروي عن النبي والحديث المروي عن الإمام، على اعتبار أن كليهما صادران من مشكاة واحدة.

رغم تساوي الأئمة في حجية أقوالهم، فقد تفاوتوا في الإرث العلمي الذي تركوه، حيث لم يسمح قصر عمر البعض، كمحمد الجواد وعلي الهادي بإنتاج الكثير، وسمح طول عمر البعض بالإضافة إلى الظروف السياسية المؤاتية بغزارة

---

(49) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج. 27، ص. 34. وراجع ايضاً: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، 1990، ج. 3، ص. 159..

(50) الشيخ الكليني، الكافي، ج. 1، ص. 53.

الإنتاج العلمي، كما حصل مع محمد بن علي الباقر وجعفر الصادق، اللذين كان زمانهما بمثابة فترة تأسيسية للمذهب الشيعي، وقد تسمَّى الفقه الشيعي باسم أحدهما وهو جعفر الصادق، فكان فقهاً جعفرياً.

بيد أن غزارة إنتاج بعض الأئمة، لم يكن مصحوباً بتوثيق مدون ومعاصر لهم. فكان التناقل الشفاهي لأقوال الإمام هو الأساس والمعتمد، وعلى فرض حصول تدوين أو كتابة فكانت تحصل في إطار ضيق وبسرية كاملة، الأمر الذي عرَّض أكثرها للضياع بحكم ملاحقة ومراقبة السلطة، وخلق طفرة كتابية أو توثيقية بين زمن كلام الإمام وبين فترة التصنيف الشيعية اللاحقة، التي سعت إلى تجميع إرث الأئمة وتصنيفه. وهي فترة متأخرة، لم تبدأ إلا في غيبة الإمام الثاني عشر، الذي أطلق غيابه النفير العلمي بضرورة تدوين وتوثيق الإرث الإمامي. وهي عملية بدأت في أوائل القرن الرابع الهجري، ولم تكتمل إلا في أواسط القرن الخامس.

كان تداول سيرة الأئمة وأقوالهم يتناقل عن طريق المشافهة، وعن طريق السلوك العملي الذي تناقلته أجيال العلماء والمتدينين من الشيعة، بصفته ناقلاً أميناً وكاشفاً عن سلوك الإمام نفسه، وهو ما يشبه عند مذاهب السنة بالسنة العملية التي كان معمولاً بها في البدايات الأولى بعد النبي. وقد ابتكر فقهاء الشيعة مصطلحا يعبر عن السلوك العملي، أسموه "سيرة المتشرعة"، وهي عبارة عن عرف أو سلوك عام يقوم به المتشرعة (الفقهاء) والمتدينون في عصر الأئمة ويمتد إلى ما بعدهم، ويكون حُجَّة ودليلا حين لا يوجد نص صريح ينهى عن هذا السلوك، بصفته كاشفاً عن سلوك الإمام "المعصوم".

ففي المعالم الجديدة للأصول: "سيرة المتشرعة هي السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع.... وبالإمكان اعتبارها كاشفة عن الدليل الشرعي"[51]، وفي الأصول العامة للفقه المقارن: "سيرة المتشرعة وهي صدور فئة من الناس ينتظمها دين معين أو مذهب معين عن عمل ما أو تركه، وحجية مثل هذه السيرة إنما تكون بعد إثبات امتدادها تاريخياً إلى زمن المعصوم وإثبات مشاركته لهم في السلوك فيما يمكن

---

(51) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ج. 1، ص. 246.

صدوره منه أو إقرارها من قبله"[52]، وفي أصول الفقه للشيخ المظفر: "هي (سيرة المتشرعة) استمرار عادة المسلمين، أو خصوص أهل نحلة خاصة، أو تبانيهم العملي على فعل شيء أو ترك شيء.. وهي من نوع الإجماع بل هي أرقى أنواع الإجماع"[53]. فالسيرة نقل عملي لسلوك قام به الإمام وقلده فيه أصحابه، واستمر العمل به عبر الأجيال اللاحقة. لهذا يقول مصطفى الخميني: "..فمن هذه الطريقة الموجودة بين أبناء المتشرعة يتبين ثبوت الحكم عند آبائهم"، أي إن الأبناء يعرفون الشريعة من خلال سلوك الآباء. والسيرة بهذه الطريقة نوع من حفظ غير لفظي لإرث المؤسس، نبياً أو إماماً، يعوض غياب الوثيقة المدونة والرسمية، ويكشف عبر الأجيال اللاحقة عن سيرة ذلك المؤسس، بحيث يكون جري أنصار دين ما على سيرة دينية، كاشفاً عن انطلاق هذه السيرة من دوافع دينية ومِن ثَمَّ مِن صاحب الشريعة نفسه، "فأنت إذا لاحظت سلوكاً عاماً يسير عليه أنصار دين ما، تتأكد أنه صادر من المشرع"[54].

طبعاً تأخذ هذه السيرة بالضعف، وتتضاءل قوة كشفها عن سنة "المعصوم"، كلما تباعد عصر المتدينين عن عصر الإمام. ولهذا أخذ فقهاء الشيعة في العصور اللاحقة يشككون في حجية تلك السيرة لجهة كشفها عن سلوك "المعصوم"، إلا أن هذا الحال كان مختلفاً بالنسبة للأجيال الأولى التي عانت غياب الإمام وفقدت إمكان التعرف إلى الموقف الديني النظري بالنسبة لها. ومع غياب أو ندرة المدونات المعتمدة، فإن السيرة العملية التي تناقلتها أجيال المتدينين، كانت تعوض هذا النقص، وتُؤمِّن للفرد مناخاً دينياً عاما ينخرط في داخله من خلال محاكاة السلوك الديني العام. كانت سيرة المتشرعة عند الشيعة، كما السنة العملية عند السنة، بمثابة حلقة انتقال طبيعية من تلقي تعاليم المؤسس بالعمل إلى تلقيه بالسطور، أي الانتقال من ممارسة قوله إلى تصوره.

ويبدو أن السيرة العملية في أي دين، هي السيرة التي تسبق تدوين وتوثيق تجربة

---

(52) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1979، ص. 199

(53) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات، 1983، ج. 3، ص. 176.

(54) حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، الإنتشار العربي، بيروت، ص421.

المؤسس، وتضمن الانتقال الهادئ من صدمة غياب المؤسس إلى مأسسة الدين عبر توثيق نصوصه وتوحيدها وبناء المرتكزات العقلية لمعانيه والتكوينات المؤسسية لمساره. فالسيرة العملية تعبير عن الوعاء الجمعي الحافظ للدين بعد المؤسس، والذي لا ينتقل إلى المؤمنين عبر النصوص بل عبر التضامن الجماعي والوعي المتشابه والتمثل المشترك والتقاليد الموحدة بينهم. إنه الإطار غير المصرَّح به، الذي يضمن استمرار العصبية الدينية، ولا يمكنه أن يقوم بوظيفته من خلال توثيقه وإنما بالعيش في داخله. لذلك لم تكن صدفة أيضاً، أن يتم تدوين الأناجيل الأربعة وغيرها، في فترة لاحقة بعد وفاة المسيح، تساوي تقريباً الفترة الفاصلة بين وفاة النبي وبداية الرواية وتدوين الأحاديث عنه. حيث كان ممثل الإرث المسيحي أثناء تلك الفترة الانتقالية هو سيرة الحواريين العملية وأتباعهم، الذين تمثلوا تعاليم المسيح بسلوكهم الحي[55].

وبالجملة، فقد شكلت السنن العملية، التي كان الرسول (أو الإمام) المصدر الحقيقي للكثير منها، جزءاً هاماً مما سيصطلح على تسميته بالحديث النبوي، الذي أبانت الدراسات الحديثة أن ظهوره مر بمراحل طويلة قبل أن يتخذ وضعيته وسماته المعروفة لدينا. حيث كانت أحاديث الصحابة وأعمالهم بعد حياة الرسول تسند إلى النبي نفسه، وكان يُنظر إلى السنن القديمة الجارية على أنها تحتوي على مضمون إسلامي تنسب إلى الرسول. يقول وائل حلاق: "القول بأن التشريع الديني الإسلامي لم يبرز إلا مع ظهور الحديث النبوي إنما هو قول أسطوري[56]".

4. 6 معايير تمييز الحديث وتدوينه

مهما قيل عن كمال شخص النبي وعصمته، فإن ما بأيدينا من أحاديث نبوية، تم تدوينها وتدشينها مدونات رسمية وفق شروط بشرية، تمثلت بمعايير اجتماعية وأطر علاقات ونظام توزيع وتداول لموارد القوة وتضامنات عصبية وإجراءات سلطة، شكلت بمجموعها أرضية حاضنة لعملية التدوين. وهي عناصر ومقومات، لم تكن مجرد

---

(55) الأب فاضل سيداروس اليسوعي، تكوين الأناجيل ، دار المشرق،بيروت، 1990، ص24-30.

(56) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي، ص. 59.

عوامل خارجية أو تقنيات أو إجراءات محايدة في تدوين النص وتنقيحه، بل كان لها الدور الحاسم في حسم مادة النص الديني نفسه، وفي وضع المبادئ التي تضفي على نص مدون صفة الدليل المعبر عن مراد الله، وفي وضع نظم مراقبة ومعاقبة وإجراءات إلزام وتحريم وممارسات طقس جماعي، ترفع النص المدون إلى مصاف النص المقدس، المخول نقل كلام الله أو الكشف عنه.

وقد ابتكر المسلمون بعد النبي، بإيحاء من بيئتهم الثقافية، معايير في التعرف إلى النص الديني، بعضها يتعلق بما صدر عن النبي فعلاً، وتمييز ما تعلق بشخصه وما تعلق بالدعوة الجديدة، أي التمييز بين التدبير والتشريع. ويتعلق البعض الآخر بإجرءات التثبت من أن نصاً مروياً أو مدوناً صدر فعلا عن النبي. فالمعايير الأولى تتعلق بحقيقة النص في حين تتعلق الثانية بتحققه الفعلي. وهي معايير لم يتلقَّها المسلمون عن النبي أُطراً ومحددات جاهزة، بل أخذت تتبلور وتتطور بعد وفاة النبي، وأخذ المدى الزمني لإنضاج مرتكزاتها النظرية واكتمال المؤسسات العلمية المتخصصة بها ما يقرب من أربعة قرون. بل يمكن القول أن الممارسات الأولى في تدوين النص، من قرآن أو سنة، والتثبت من نسبة نص ما إلى النبي أو الله، بدأت بطريقة عفوية واتخذت منحى عملياً إجرائياً لا يستند إلى نظرية مسبقة أو ضوابط منهجية واضحة، وكان وعيهم بقواعد الإثبات والثبوت، حائراً وسطحياً، بحكم عدم وجود سابقة علمية أو ترتيب واضح من النبي لعملية التدوين، وعدم جود اتفاق واضح حول الطرق المنهجية في تدوين النص وإجراءات التثبت العلمي لأي نص مدون أو شفاهي. وهو ما يفسر جدل الصحابة حول توحيد نسخة القرآن وحرق باقي النسخ، والتأخر في تدوين قول النبي لفترة طويلة.

المسافة الفاصلة بين فترة تدوين الحديث وفترة التأسيس النبوية، جعلت الاتصال الحسي بمصدر النص أو بمن تلقاه مباشرة أمراً مستحيلا، الامر الذي فرض بلورة معايير عقلية ونظرية وإجرائية في إثبات نص ما أو إسقاطه، وحوَّل عملية التدوين مع الزمن من ممارسة عفوية إلى ممارسة تخضع لمحددات نظرية ومعايير شكلية، ما أدى تباعاً إلى تشكل جماعة علمية ذات انتظام خاص ومستوى معتبر من التماسك، تملك صلاحية تحديد النص الديني وسلطة وضع معايير الاستقامة في إثباته وفهمه وتفسيره. فانتقل تداول النص ومجمل إجرائيات ثبوته وقواعد تأويله، من التداول العام كما كان

في عصر الصحابة والتابعين، إلى المجال الخاص، مجال النخبة والمتخصصين المنتظمين داخل إطار اجتماعي خاص ومستقل، لا يكتفي بوضع قواعد للنشاط العلمي بل يضع شروطا للعالِم الذي يمكنه ممارسة هذا النشاط. أي يضع شروط الانتساب إلى هذا الإطار الخاص، وإجراءات مراقبة وعقاب لأعضائه المنتسبين إليه، بالإضافة إلى معايير الاعتراف والقبول بأي نتاج وجهد علميين داخله[57].

4. 7 المائز بين النص القرآني والنص النبوي

تؤكد أكثر الروايات على أن تدوين الآيات القرآنية قد تم في زمن النبي، وكانت مهمة المسلمين بعد النبي منحصرة تقريباً في جمعه وترتيبه، وفي فترة لاحقة في توحيد نسخه منعاً للإختلاف بينهم. أي إن المسلمين تلقوا القرآن نصاً منجزاً، سواء أكان في صورته الشفاهية أو في هيئته المدونة، ولم يتواجهوا مع إشكالية أو معضلة تحديد القول القرآني ووضع المعيار الذي يتم من خلاله تصفية النصوص واستخلاص القرآني منها. فالنبي هو المرجع الحصري في تمييز القول القرآني من غيره، وكان إبلاغه يتم بتدبير من النبي، وكان تدوينه يتم بعناية واضحة، من دون أن يكون للنبي خيار التوقيت أو التقديم والتأخير في إبلاغه، أو حق التعديل والتغيير في خطابه. بل كنا نجد خصوصية في الخطاب القرآني تميزه منذ البداية من كلام النبي، حيث كان يبين للمسلمين ما هو قرآن وما هو غيره، بالإضافة إلى أن القرآن نفسه رسم فواصل بين القول القرآني، وقول النبي ومسلكه، كما في الآية: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾...﴾ [الحاقة: 44-45]، والآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ...﴾ (المائدة: 67). ما يعني أن القول القرآني كان له منذ بداية الدعوة كيانية مستقلة، وصاحب تركيب أو نظم خاص به، وكان بحسب وعي المسلمين له قولَ الوحي حصراً.

استقلالية النص القرآني، الذي كان بتأسيس من النبي نفسه، شكلت بالإضافة إلى الإحاطة الطقوسية في تداوله وآليات الرقابة والعناية الشديدة في تداوله، ارتكازاً

---

(57) راجع: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008بيروت، ص. 149-164..

عند المسلمين الأوائل، في التمييز القاطع والحاسم بين القول الصادر عن النبي والقول الصادر عن الله. وهو ما يفسر قول عمر بن الخطاب لحظة وفاة النبي: "حسبنا كتاب الله"[58]، ويفسر تردد المسلمين الاوائل في تدوين أقوال النبي، خوفاً من مزاحمة المدونات الجديدة للقرآن والحلول مكانها. يقول الخطيب البغدادي: "فقد ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول، إنما هي لئلا يضاهى بكتاب الله تعالى غيره، أو يشتغل عن القرآن بسواه، ونهي عن الكتب القديمة أن تتخذ، لأنه لا يعرف حقها من باطلها، وصحيحها من فاسدها، مع أن القرآن كفى منها، وصار مهيمناً عليها. ونهي عن كتب العلم في صدر الإسلام وجدته لقلة الفقهاء في ذلك الوقت، والمميزين بين الوحي وغيره، لأن أكثر الأعراب لم يكونوا تفقهوا في الدين، ولا جالسوا العلماء العارفين؛ فلم يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف بالقرآن، ويعتقد أن ما اشتملت عليه كلام الرحمن"[59]. وهو ما جعل تناقل قول النبي وسيرته يقتصر كما ذكرنا على التداول الشفاهي والعملي، مع بقاء القرآن النص المرجعي الوحيد الممثل لكلام الله.

ولتسويغ الإعتناء بالمدونات الحديثية، صار يُنظر إلى قول النبي بصفته وحياً يوحى. فلم يعد الوحي معياراً فاصلاً بين نصية القرآن ونصية السنة أو الحديث النبوي، بل تطلب الأمر معياراً زائداً على ذلك، وهو معيار خصوصية النظم القرآني. وهو بطبيعة الحال معيار شكلي ينحصر في الهيئة والتركيب الخارجي ولا يتصل بالحقيقة والطبيعة الوجودية له. يقول بن حزم: "فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله على قسمين: أحدهما وحي، متلو، مؤلف تأليفاً معجز النظام، وهو القرآن. والثاني: وحي، مروي، منقول، غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلو، لكنه مقروء، هو الخبر الوارد من رسول الله، وهو المبين عن الله مراده"[60]. ويقول الشيخ أبو زهرة: "السنة... هي أحد قسمي الوحي الإلهي الذي

---

(58) البخاري، صحيح البخاري، ج. 4، ص. 1611.

(59) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، باب ذكر الرواية عن التابعين.

(60) إبن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج.1، ص. 95.

نزل به جبريل الأمين على النبي الكريم، والقسم الثاني هو القرآن الكريم"[61]، ويقول السيد الجلالي (الشيعي الإمامي): "فإن الحديث ليس من كلام العلماء، وإنما هو كلام الرسول الذي لا ينطق عن الهوى، بل يستلهم من الوحي"[62].

بهذا لم يعد معيار الوحي، خصوصية قرآنية، بل أصبح الحديث المروي مشاركاً له فيها، الأمر الذي دفع المسلمين إلى البحث عن خاصية إضافية في القرآن زائدة على وحيانيته ومنحصرة فيه، فكانت خاصية النظم المعجز التي سنبحثها في الفصل الثامن. إلا أن الارتقاء بالسنة النبوية إلى مصاف الوحي، أدى إلى تحول النص النبوي منافساً دلالياً وتشريعياً للقرآن وليس شارحاً أو مبيناً له فقط.

4. 8 نصية النص النبوي وشخص النبي

تلقي القرآن نصاً متمايزاً ومحدد الهوية، أعفى المسلمين من الخوض في وضع معايير خاصة في تمييز النص القرآني من غيره، بحكم أن نصيته نقلية وتوقيفية منبعها إخبار النبي بذلك. إلا أن هذا الأمر لم يكن مماثلا في عملية تدوين السنة، التي لم تقتصر على وضع الشروط في قبول أو رفض رواية مروية عن النبي، بل شملت أيضاً وضع معايير واضحة في تحديد السنة النبوية، في معرض تمييزها عن باقي الأقوال والأفعال المتداولة بين المسلمين.

بحكم تأخر تدوين السنة ما يزيد على مئة عام بعد وفاة النبي، فقد تعرضت المرويات عن النبي للاختلاط بغيرها من أقوال الصحابة والتابعين، وامتزجت رواية الحديث بغيرها من العلوم، يقول محمود أبو رية: "فكان (التدوين) في أول أمره جمعاً من رواية الرواة مما وعت الذاكرة من أحاديث رسول الله، وكان ذلك في صحف لا يضمها مصنف جامع مبوب، وكانت هذه الصحف تضم مع الحديث فقها ونحواً ولغةً وشعراً"[63].

هذا الأمر تطلب وضع مائز "ماهوي" ومعيار يتعلق بذات النص وطبيعته، وليس

(61) الشيخ أبو زهرة، الحديث والمحدثون، بيروت، 1984، ص. 11.

(62) محمد جلالي، تدوين السنة الشريفة، مركز النشر، قم، ص. 348.

(63) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص. 363.

بشروط التثبت التاريخي من مطابقة الرواية لما صدر عن النبي. ما يعني أن علوم الحديث لم تقتصر على تقنيات التثبت من صحة نسبة الرواية إلى النبي، بل شملت مبادئ تحديد السنة وما الذي يمكن اعتباره دليلاً شرعياً مستقلاً ومجسِّداً لتجربة النبوة. لذلك فقد اتخذ البحث وجهتين أساسيتين: أولهما تحديد المائز بين السنة وغيرها، وثانيهما وضع القواعد المؤسسة لشرعية السنة، بمعنى وضع المباني التي تجعل ما يصدر عن النبي قولاً دينياً وشرعياً. فكانت السنة تُعرَّف بأنها قول النبي وفعله وتقريره. وكان مدار حجية ما يصدر عن النبي هي "عصمته" ليمكن القطع بأن ما يصدر عنه هو من قبيل التشريع، إذ مع العصمة لا بد أن تكون جملة تصرفاته القولية والفعلية وما يتصل بها من إقرار مصدراً للشريعة وهو معنى حجيتها.

اللافت أن السنة لم تقتصر على ما يقوله النبي، بل شملت حتى أفعاله وسكوتاته، بحيث أصبحت كل أحوال النبي ومنها الأحوال التي لا يصدر عنها شيء سوى السكوت، بمثابة تشريع وتبليغ للرسالة. الأمر الذي ضيَّق جانب النبي الشخصي والمختص به، وطمس تفاعلاته الذاتية وهواجسه الخاصة وتواتراته وقلقه التي لا يخلو منها كل بشر حتى ولو كان حاملاً للرسالة ومبلغاً عن الله. لذلك وبحكم المسعى في شمول السنة، لأغراض أيديولوجية ودوافع تقديسية، لكلٍّ ما تعلق بالنبي من قول أو فعل أو تقرير، تم حجب شخصية محمد التاريخية، وتحويلها إلى كتلة صلبة من التشريعات والقوانين. وهذا يفسر الندرة في تفاصيل حياة النبي قبل البعثة النبوية، والتي لم يصلنا منها إلا لماماً، وندرة في الجانب الشخصي بالنبي الذي لا يتصل بالتشريع أو الأحكام، الذي انعكس في صعوبة التعرف إلى محمد الشخص وراء النبي المشرع.

سيطرة وظيفة التشريع على كل ما يصدر عن النبي أو ما لا يصدر عنه، والتوسع في مفهوم التأسي بالنبي الذي أخذ في بعض صوره صوراً مبتذلة، أديا إلى تغليب الدلالة التشريعية في كل المرويات عن النبي، ومنها التي تتصل بشخصه وسكوتاته التي أدخلت في خانة الإقرار بسلوك تشريعي ما. الأمر الذي ضيق حيز التعرف إلى شخص النبي وفهم تفاعلاته الذاتية، لا بصفته نبياً مبلغاً عن الله، بل بصفته محمد، الشخصية التاريخية، الذي ظلت بشريته حاضرة في كل لحظات وجوده، مع ما فيها من قلق وحرج وفرج وألم وفرح، وهي أمور لم يغيبها القرآن، وبقي يثيرها في أكثر

من مناسبة، كما في الآية: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ (الكهف: 110)، والآية: ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ. . .﴾ (يس: 76)، والآية: ﴿وَمَن كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُۥٓ﴾ (لقمان23)، والآية: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ (فاطر: 8). ولعل لمفهوم العصمة، الذي ابتكر وطور في فترة لاحقة من تاريخ المسلمين، الدور الكبير في إبراز الجانب التشريعي في سيرة النبي، وحجب الجانب البشري من شخصه، وتأويل كل ما يوحي بمحدوديته أو يبرز ضعفه البشري أو تاريخية سلوكه.

وقد حاول البعض حل هذه المشكلة بالتميز بين سلوكين صدرا عن النبي، بالقول: "ليس كل ما روي عن الرسول، من أقواله وأفعاله وتقريراته، تشريعاً يطالب به المكلفون، لأن الرسول بشر كسائر الناس.. وما صدر منه بحسب طبيعته البشرية، أو خبرته وتجاربه وتقديره الشخصي للظروف والأحوال، فلا يكون تشريعا، ولا دخالة للوحي الإلهي ولا للنبوة والرسالة فيه. أما ما صدر منه على وجه التبليغ عن الله تعالى، بصفته رسولاً، فيجب الاقتداء به والعمل بما سنه من الأحكام مثل تحليل شيء أو تحريمه، والأمر بفعل أو النهي عنه، وكبيان العبادات، وتنظيم المعاملات، والحكم بين الناس. فهذا القسم الأخير تشريع عام يجب على كل مكلف العمل به. وبالجملة فإن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته إنما تكون دليلاً من الأدلة، ومصدراً من المصادر التشريعية التي تستمد منها الأحكام الشرعية إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسن القوانين وتشريع الأحكام أو بيانها"[64].

هذا التقسيم، لا يساعد على حفظ الجانب الإنساني في محمد، بل يعمل على تجزئة شخصه، وتقسيم ما صدر عنه إلى تشريعي وغير تشريعي، في حين أن النبوة وشخصه حاضران في كل لحظات حياته، فمع كل وحي هناك يقين النبي وقلق الإنسان، ومع كل قانون هناك مشرِّع ومُشفِق، ووراء كل تبليغ هناك ثقة بالله وخوف من المجهول. لهذا فإن بشرية النبي لا تتحدد بالتجزئة والتقسيم، بل باكتشافها في كل حدث ووراء كل لحظة وحي، ومع كل فعل تبليغ وتدبير لجماعة المؤمنين. التقسيم يسلخ النبوة عن جانب الشخص، ويُغيِّب الإنسان في لحظات التشريع والتبليغ، وكأن هنالك ذاتين تتوزعان الأدوار وتتعاقبان على شخص واحد. في حين أن النبوة

(64) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، بيروت، ص. 229.

تجسدت في الإنسان، وصارت نبوة إنسانية، والإنسان مسته روح من الله فصار إنساناً مسكوناً بروح الله. وهو ما جعل نبوة محمد أكثر من مجرد تلق أو تبليغ لمعلومة، بل هي حالة اختبار إنساني، وضعته في منطقة التقاطع، المقلقة والخصبة، بين التناهي واللاتناهي، بين التاريخ وتوقف الأزمنة، بين وجهي البقاء والفناء للوجود كله.

بالمقابل فقد اعترض محمد تقي الحكيم، على التفرقة بين ما تقتضيه طبيعة النبي البشرية وما تقتضيه النبوة، منطلقاً من مبدأ شمولية الشريعة الذي تمثله عصمة النبي وقاعدة "ما من واقعة الا ولها حكم"، بالقول: "إذا تم ما سبق أن عرضناه من أدلة العصمة له، فإن كل ما يصدر عنه (النبي) يكون موافقا لأحكام الشريعة ومعبراً عنها.. فتقييد السنة بما صدر عنه على وجه التشريع كما صنع غير واحد، في غير موضعه، لأن كل ما يصدر عنه من أفعاله الإرادية فهو تشريع عام عدا مختصاته الخاصة"[65].

هذا الموقف، يمثل الطرف النقيض، حيث يؤدي قوله بشمولية الشريعة لكل ما صدر عن النبي، إلى تغييب الجانب الخصب في تجربة النبوة، ويحصر معاني النص ودلالاته في التشريع والتقنين، بعد إحالة النص الديني نصاً قانونياً مفرغاً من كل شحناته الروحية والإنسانية. وهذا الذي حصل في التاريخ الاسلامي بالفعل، حيث تراجعت العلوم المحفزة على اكتشاف الابعاد الوجودية والإنسانية في النص الديني، وعلى نبش المعاني المطمورة تحت المعنى الظاهر، ليصبح علم الفقه (الشريعة) سيد العلوم الدينية وأساسها، وليكون ظاهر النص هو كل معناه، ولا شيء وراءه، وليصبح الفقيه المسيِّر الحصري لشؤون النص الديني، وبالتالي لشؤون المقدس.

4. 9 التأصيل للحديث النبوي بصفته بديلاً عن السنة العملية

أحدث انتشار الحديث النبوي في بدايات القرن الثاني الهجري، وسيطرة حركة المحدثين وأهل الحديث بطريقة لم يسبق لها نظير، تغيراً في المرجعيات المعتمدة في التعرف إلى سنة النبي. فبدأ الحديث النبوي يحتل مكانته، بصفته المصدر الحصري

---

(65) محمد تقي الحكيم، السنة في الشريعة الإسلامية،، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1979، ص. 115 .

للسنة النبوية، وأخذ يُقدَّم على العمل الجاري ولو ادعى أصحابه انتماءه إلى النبي، وأصبح المبدأ التشريعي الأساسي هو وجوب رجوع كل حكم يصدره العلماء إلى حديث نبوي ينقل عنه حرفياً.

فنجد الشافعي يُصوِّبُ اهتمامه باتجاه إرساء الحديث النبوي مصدراً حصرياً للسنة المدونة، معتبراً أنه لا يمكن تحديد السنة النبوية إلا من خلال الحديث النبوي، ومهاجماً ما عليه العمل باعتباره مجموعة من الممارسات غير الثابتة والتي هي بنظره أقل شأناً من الحديث الصحيح، وهو توجه سيفعل فعله في الواقع التاريخي اللاحق ويطبعه بالنتائج المترتبة عنه[66].

ورغم توسعة الحنفية لدال السنة، باشتماله على الحديث النبوي وعمل السلف، كما في قول البزدوي: "السنة عندنا قد تقع على سنة النبي وغيره"[67]. إلا أن الاتجاه الفقهي الغالب لديهم، كان تابعاً لموقف الشافعي، الذي أصَّل بدايةً وُجهة العلم ومصادرها الحصرية: "بالخبر في الكتاب أو السنة والإجماع والقياس". والسنة هنا هو الخبر الثابت نقله عن الرسول، مقرراً: أن "الخبر عن رسول الله يثبت بنفسه لا بعمل غيره... ولا يزيده غيره وإن وافقه قوة ولا يوهنه إن خالفه غيره....وأنه متبوع لا تابع"[68]. وقد تبع الشافعيَ المعتزلةُ بقصر دلالة السنة على سنة الرسول. يقول القاضي: "وإنما يقع هذا الاسم (السنة) على ما ثبت أنه قاله أو فعله (النبي)"[69]. وعلى ذلك جرى الفقه المالكي، يقول الباجي: " وسنة النبي هي قوله وفعله وتقريره"، ويسير الغزالي على منوال الباجي بقوله: "والسنة هي: سنة رسول الله. وهي إما لنظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير."[70]. وهو موقف المذهب الظاهري أيضاً، يقول بن حزم: "ثم بينا أن أقسام الأصول..أربعة وهي: نص القرآن

---

(66) المصدر نفسه، ص. 159.

(67) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مكتبة العبيكان، 1997، ج. 2، ص. 436.

(68) راجع: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 40-46.

(69) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، 1986، ج. 2، ص. 668.

(70) أبو حامد الغزالي، المستصفى، الغزالي، دار الكتب العلمية، 1996، بيروت، ج. 1، ص. 113. راجع أيضا: الباجي، إحكام الفصول، ص. 309.

ونص كلام رسول الله الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه نقل الثقات... "[71].

كانت السنة في البداية تدل على قول النبي وفعله، إلا أنه أضيفت إليها في مرحلة لاحقة إقراراته. ما يعني أن مدلول مفهوم السنة كان يتوسع مع اطراد إجرائه عبر الحقب. وكان مفهوم السنة يتميز تدريجياً عن مفهوم الحديث ليكتسب مدلوله الاصطلاحي الأصولي المثبت إلى الآن. ويؤكد ذلك ما أورده البخاري "السنة أعم من الحديث لأنها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول"[72].

ولرفع مكانة السنة وتثبيتها كجزءٍ من منظومة النص الديني، ذهب الشافعي إلى اعتبار السنة وحياً من نمط مغاير لوحي الكتاب، إنه الإلقاء في الروع. يقول: "فكان ما ألقي في روعه سنته وهي الحكمة التي ذكر الله.. "[73]. فيكون الوسيط في حالة الوحي القرآني، بحسب كلام الشافعي، يلقي اللفظ والمعنى وترتيب النص إلى الرسول وهو في الحالة الثانية يلهم الرسول المعنى الذي يصوغه بلفظه إثر ذلك. وإلى ذلك ذهب بن حزم أيضاً، حيث قسم الوحي إلى قسمين: "أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول الله". وكان الغزالي يقول: "بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى وهو السنة"[74]، ونتيجة لذلك جوَّز بن حزم نسخ القرآن للسنة ونسخ السنة للقرآن، مرتقيا بالسنة إلى منزلة القرآن.

كان من مترتبات المماثلة بين وحي القرآن ووحي السنة، هو ظهور مبدأ عصمة النبي، حيث عمد الفقهاء، لتقرير هذا المبدأ، الذي لم يظهر على ما قيل إلا في القرن الثاني الهجري، إلى تأويل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة

---

(71) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 69.

(72) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 52. راجع ايضا: عبد العزيز البخاري، كشف الاسرار، ج. 1، ص. 59.

(73) الإمام الشافعي، الرسالة، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1979، ص. 93.

(74) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 95. وراجع ايضا: الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج. 1، ص. 103.

ويقتضي وقوع الخطأ من الأنبياء[75]. ويبدو أن مبدأ عصمة النبي "ارتبط بالظروف التأسيسية والتاريخية. حيث اعتمده السنيون لتضخيم صورة النبي وتأسيس حجية السنة.. كانوا يحتاجون إلى معجزات مادية على غرار ما يوجد في الأديان الكتابية الأخرى، لتصبح عصمة الرسول لا تنسحب على أقواله وأفعاله فحسب بل كذلك على خياله ورؤياه في النوم"[76].

ولعل من أهم نتائج تأويل السنة بأنها وحي من الله، وضعَ حياة النبي في عالم المطلق وتناسي بشريته، وتجاهل كل الظروف التاريخية التي أحاطت بسلوكه، وإهدار خصوصيته البشرية التي تتسم بالمحدودية والقوة والضعف معاً، بعد التعالي بشخصه إلى مصاف الكائن الكامل. وهو ما سيترك تأثيراته على تدوين الحديث نفسه، وممارسة أنواع الانتقاء والحذف، لحجب موانع مبدأ العصمة وإحكام سيادته في الوعي الديني. يقول محمد أركون: "إن السنة التي خلع عليها التعالي والتقديس بهذا الشكل تستطيع عندئذٍ أن تكون رديفاً ومكمّلاً للقرآن لكي تمدّ وتوسّع من عملية التعالي والتقديس وتعممها فتشمل كلية التاريخ البشري.. هكذا يقوم الخطاب الديني بعدة عمليات من تنكير الواقع وتحريفه دون أن يعي ذلك. وهذه هي خصيصة الخطاب الأسطوري والايديولوجي، الذي يقوم بترميز العمل المادي المحسوس الذي قام به النبي وتحويله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة"[77]. فالعصمة مزيج من دواعٍ دينية تفرضها الحاجة إلى التعالي بالشخص المؤسس بوصفها مدخلاً لإحاطة الإرث المدون عنه بكل طقوسية التبجيل ومنحه سلطة إلزام مُركَّزَة.

4. 10 حجية السنة

كان لا بد للأحاديث المروية عن النبي من أن تأخذ مكانتها التشريعية، عبر تأسيس حجيتها، بمعنى اعتبارها مبينة للأحكام الدينية وتعلق الذمة الدينية بلزوم

---

(75) تمحور الجدل في مفهوم العصمة، بعد التوافق على عصمة النبي في أداء مهمته كمبلغ للوحي، حول إمكان صدور خطأ أو صغائر أو منفرات عن النبي كشخص.

(76) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 81-87،

(77) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الإنماء القومي، بيروت، ص. 165

اتباعها. ويبدو أن الشافعي شعر بحاجة تاريخية لإعطاء السنة الاستقلالية في أدائها لوظيفتها حتى يجنبها إمكان الذوبان في القرآن خاصة على أيدي من يقولون: إن القرآن مغن عن الأخبار فيردونها إذا تعارضت مع القرآن. فالسنة عند الشافعي هي الحكمة التي ذكرها القرآن إلى جانب الكتاب الذي هو كلام الله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ...﴾ (البقرة: 29)، ما يعني أنها لا تأتي بالتبع أو شارحة للقرآن بل هي مقرونة به وتتمتع باستقلالية إلزامية. فذكر طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله وذكرها وحدها، يدل بحسب الشافعي على أن الطاعة لوحي الله وسنة نبيه تكون في وقت واحد، لا يتبع أحدهما للآخر، وبالتالي تكون حجية الدلالة لكل منهما واحدة[78].

اعترف الجميع بميزة الشافعي في فرضه، للمرة الأولى، الحديث النبوي مصدرا ثانيا ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضاً للإسلام بصفته نظاماً محدِّداً للإيمان واللاإيمان. وصارت حجية السنة إثر الشافعي من بديهيات الضمير الإسلامي التي لا تحتاج إلى برهنة، لتصبح مع الزمن منزهة عن الطعن والمخالفة ومن ثوابت الوعي الديني. يقول بن بدران: "وكل من لـه إلمام بالعلم يعلم أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالـها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ لـه في دين الإسلام"[79] ويقول التفتازاني: "إن كون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصول لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس"[80]. ويقول بن خلدون: "واتفق جمهور المسلمين على أن هذه (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) هي أصول الأدلة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس إلا أنه شذوذ.. وأما السنة فأجمع الصحابة على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً وفعلاً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه"[81]. بل إن اعتبار السنة أصلاً مكوناً للدين بشكل مستقل عن القرآن، دفع الفقهاء، وفي مقدمهم الشافعي، إلى

---

(78) الشافعي، الرسالة، ص. 78.

(79) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج. 1، ص. 63.

(80) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ج. 1، ص. 46.

(81) ابن خلدون، المقدمة، ج. 1، ص. 453.

القول بكفر من من ينكر السنة أصلا، وصار ذلك بمستوى الإجماع، يقول بن حزم: "لو قال شخص: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً بإجماع الأمة"[82].

كل ذلك ترك تأثيره على مسار العقل الإجتهادي، وعلى بنية التشريع الديني، التي لم يعد فيها القرآن المرجع الذي تحال عليه باقي النصوص والمصادر وتقاس عليه، بل أصبح أحد المراجع التي تضم إلى غيرها من المراجع وفي مقدمها المصنفات الحديثية، ضم تجاور وتساكن، يملك كل مرجع فيه أن يستقل بإنشاء تشريعاته ودلالاته بنحو منفصلٍ عن الآخر. الأمر الذي أوجد دلالات متباينة وأحكاماً متعارضة، دفع الفقيه إلى التوفيق بينها من خلال من يسمى بمباحث تعارض الأدلة، الذي يرسخ التعارض بين الأدلة واقعاً قائماً ويعمل على التكيف معه، من دون أن يسعى لحل أصل مشكلة التعارض. فالحلول المقترحة هي بين المتعارضين من دون اقتراح أو نظر في الشروط التي أنتجت التعارض من أول الأمر.

4. 11 أطوار تدوين الحديث

الابتعاد عن زمان النبي، والمتغيرات المجتمعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على الواقع الاسلامي، أدى إلى وهن السيرة العملية، وخفوت تأثيرها على مسار الأحداث. كما أن المنازعات السياسية والصراع على السلطة دفعا القوى المتصارعة إلى إيجاد مستند نبوي يدعم موقفها ووضعيتها، ما أدى إلى إفساح المجال للكذب على النبي، وكان أول ظهوره في أحاديث مناقب الصحابة، حيث ذكر أن معاوية فرض شتم عليا على المنابر والحط من شأنه والدعاء للخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، ونسج أتباعه الأحاديث عن النبي بتفضيلهم عليه. وقد روي عن بن عرفة قوله: "إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقربا إليهم بما يظنون أنهم يرغمون أنوف بني هاشم"[83]. هذا الوضع كانت بداياته مع ظهور الخلاف والإنصداع الذي حدث للجماعة إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين

(82) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 2، ص. 200.

(83) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1961، ج. 11، ص. 46.

على السلطة. نتيجة لذلك بدأ الناس يعملون على إيجاد شروط أكثر دقة في تناقل الإرث النبوي، هو شرط الإسناد، يقول بن سيرين (ت110هـ) "كان الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد"(84).

وقد روي أن تدوين الأحاديث وجمعها، بدآ في عهد عمر بن عبد العزيز. فقد أمر عماله في الأمصار بتقصي الأحاديث عن النبي وتدوينها نقلا عن الرجال الصادقين والموثوقين الذين كانوا يحفظونها. جاء في الموطأ: "أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله في المدينة أبي بكر بن حزم: أن "أنظر ما كان من حديث رسول الله أو سننه فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء"، وأوصاه أن يكتب ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية وما عند القاسم بن محمد بن أبي بكر". وفي رواية ثانية: "أن عمرا كتب إلى والي المدينة أن يكتب ما عند عمرة وما عند القاسم وقال له: إني خفت دروس العلم وذهاب العلماء حتى يعلم من لا يعلم فإنه لا يهلك حتى يكون سراً"(85). يقول محمود أبو رية: "واستمر الحديث بعد الطبقة التي كان منها صغار الصحابة وكبار التابعين كطبقة بن عباس، على ما يعترض فيه من عوارض السهو والإغفال، وما يدخل عليه من الشبه والتأويلات، وعلى أن بعض الثقات ربما أخذه من غير الثقة، حتى كانت خلافة عمر بن عبد العزيز، فخشي تزيد الناس ووقوع الكذب إذا قل الصحيح، وكانت قد فشت في زمانه أشياء مما يتعمد فيه الكذب لغير مصلحة بتأول عليها. .خشي عمر عاقبة ذلك وما أشبهه. ."(86)

وقد أمر عمر بعض العلماء الذين كانوا يعاصرونه بجمع السنن، منهم بن شهاب الزهري الذي كان يتحفظ في البداية في كتابة السنة. يقول الزهري: " أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفتراً دفتراً فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتراً"(87).

مات عمر بن عبد العزيز، ولم يعرف عن الدفاتر التي كتبها الزهري شيئاً، إلا

(84) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص. 150. راجع ايضا: سنن الترمذي، ج. 5، ص. 396.

(85) جلال الدين السيوطي، تنوير الحوالك، ص. 5.

(86) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص. 115.

(87) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج. 1، ص. 76.

أنه حل عقدة تحريم السنة. ما دفع بطائفة من العلماء بعده للإقبال على جمع الأحاديث عن رسول الله وتدوينها في الكتب يقول البزدوي: "وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان"[88]، ويقول بن الصلاح: "ثم إنه زال ذلك الخوف بين المسلمين وأجمعوا على إباحة كتابة السنة ولولا تدوينها في الكتب لدرست"[89].

لم يعتبر العلماءُ عصرَ بني أمية عصر تصنيف منسق، لأنهم لم يجدوا من آثار هذا العصر كتباً جامعة مبوبة، وإنما وجدوا أن ما صنعوه مجموعاتٍ لا تحمل علما واحداً وكانت تضم الحديث والفقه واللغة والنحو والشعر. ثم تطور التدوين في عصر العباسيين، فهذب العلماء ما في هذه الصحف ورتبوه، بعد أن ضموا إليه ما زادته الرواية في هذا العصر، وصنفوا من كل ذلك كتباً قصروها على الحديث وما يتصل به من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين ولم يدخلوا فيها أدباً ولا شعراً. وكان كثير من المتقدمين يطلقون اسم الحديث على ما يشمل آثار الصحابة والتابعين. وظل التأليف يجري على هذا النحو إلى آخر المائة الثانية، فظهرت كراريس تحوي أحاديث لرسول الله، منها ما كان لجريج في مكة، ومالك بن أنس في المدينة، ومحمد بن إسحاق في المدينة ومحمد عبد الرحمن بن ذؤيب في البصرة، والربيع بين صبيح وسعيد بن أبي عروبة وحماد بن مسلمة، وفي الكوفة: سفيان الثوري، وفي الشام الاوزاعي، وفي خراسان عبد الرحمن بن مبارك، وفي مصر الليث بن سعد وفي اليمن معمر بن راشد، غير أن أهم ما وصلنا في القرن الثاني، ولعله الوحيد، هو الموطأ لمالك، الذي كان فيه خمسماية حديث[90].

أخذ مفهوم السنة، منذ ذلك الحين، يتعدل ويتغير ويميل إلى حصره فيما روي عن النبي، الأمر الذي أحدث تحولاً دلالياً في حقيقة السنة ومعناها. فبعد أن كانت تدل بمعناها اللغوي على الطريق والجري، أي السيرة العملية، أخذت مع المحدثين

---

(88) البزدوي، أصول الفقه، باب بيان الخبر

(89) ابن الصلاح، علوم الحديث.

(90) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، ج. 1. وراجع أيضاً: إبراهيم فوزي، تدوين السنة، ص. 73

تأخذ معنى معيارياً ضيقاً يحدد سنة النبي بالرواية الموثقة عنه، مستبعدة المصادر والمرجعيات الأخرى التي كانت معتمدة في القرن الهجري الأول. ولعله من المفارقة القول، إن رواية الحديث التي ادعت القدرة على كشف حقيقة النموذج النبوي، هي التي انتهت آخر الأمر إلى إخفاء حقيقة هذا التاريخ النبوي، بعد أن استبعدت جزءاً مهما من ذاكرة وارتكاز المسلمين عنه.

ثم أنشأ العلماء بعد المائة الثانية يفردون كل ما روى من الأحاديث في عهدهم بالتدوين بعد أن كان من قبل مشوباً بأقوال الصحابة وغيرهم وصنفت في ذلك مسانيد كثيرة. وكان أول من ألف في المسانيد، وهو ترتيب إسناد الأحاديث إلى الصحابي، أبو داود سليمان بن الجارود الطيالسي، وتبعه أسد بن موسى الأموي، وعبد الله العبسي، وكان آخر من صنف في المسانيد أحمد بن حنبل الذي جمع أربعين ألف حديث[91]. وجرى العمل على هذا النهج حتى ظهر البخاري وطبقته فانتقل التدوين إلى طور التنقيح والاختيار، فوضعوا كتبا مختصرة في الحديث اختاروا فيها ما رأوا أنه من الصحيح على طريقتهم في البحث، فظهرت في النصف الأول من القرن الثالث، الكتب الستة المعتمدة لدى أهل السنة: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داوود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن بن ماجه[92].

اعتُبِر ظهور حركة المحدثين في القرن الثاني الهجري، أهم حدث في تاريخ الفقه الاسلامي خلال ذلك القرن. حيث بدأ استحضار سيرة الرسول باعتبارها جنساً شفوياً منفصلاً ومتمايزاً عن سنن أبي بكر وعمر وغيرهما. وأصبح المبدأ الأساسي أنه لا يكفي أن يرجع العمل التشريعي عامة إلى سنة النبي العملية بل يجب أن يرجع كل حكم يصدره العلماء إلى حديث نبوي ينقل عنه حرفياً. وتقرر حينها أن الحديث النبوي من قول أو فعل يُقدَّم على العمل الجاري ولو ادعى أصحابه انتماءه إلى سنة النبي. وأخذ المحدثون ينبذون العمل بالرأي ويعولون على الحديث فحسب. ومع بروز طبقة متحولة من المحدثين ثم من أهل الحديث الذين كان شغلهم الرئيسي هو جمع أحاديث الرسول وروايتها، سرعان ما أكتسب نقل الحديث، بشكله الرسمي،

---

(91) المصدر نفسه.

(92) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص. 268.

منزلة أسمى على حساب السنة العملية. أصبح من الواضح مع نهاية القرن الثاني أن حركة المحدثين وأهل الحديث كانت في وضع يخول لها تحقيق نصر هام على حساب ما عليه العمل. وهو نصر سيكتمل بعد حوالي نصف قرن من الزمان، حيث صرف الشافعي اهتمامه في إرساء الحديث النبوي مصدراً حصرياً للسنة يحل محل السنة العملية[93].

ورغم القول بحصول تدوين مبكر عند الشيعة الإمامية يرجع إلى زمن أئمتهم، حيث كان فيه اصحاب الائمة يدونون عن الإمام مباشرة ما يقوله، خاصة في زمن الإمامين الباقر والصادق. كان أهم هذه المدونات ما سمي بالأصول الأربعمائة، إلا أن أكثر هذه المدونات، كانت على ما يبدو جهوداً فردية لأصحاب الأئمة، وتُتداول على المستوى الشخصي أكثر منه على المستوى الشيعي العام، وكانت على ما يبدو موزعة ومنتشرة في الآفاق، ولولا ذلك لما عانى الكليني (ت 329هـ) صاحب الكافي، الذي قيل عن معاناته أنه بذل "في جمع مصنفه المشاق واستغراقه عشرين سنة في جمعه ومن مسافرته إلى البلدان والأقطار واجتماعه بشيوخ الإجازات ومن قرب عصره من أرباب الأصول الأربعمائة والكتب المعول عليها"[94]، ولما أدى الأمر إلى فقدانها وضياعها لاحقاً. ما يدل على أن مدونات ما قبل "غيبة" الإمام الثاني عشر كانت تشبه تدوين الصحابة لأحاديث النبي واحتفاظهم بما دونوه لأنفسهم، ولا يمكن اعتبارها بالفعل ممارسة علمية للتدوين كالتي بدأت مع الزهري عند السنة ومع الكليني عند الشيعة.

كان غياب الإمام الثاني عشر، يعني للشيعة انتهاء زمن تلقي النص مباشرة من مصدره، وبدايةً للشروع في ورشة التدوين الفعلية للحديث، وجمع ما كان مفرقاً، ونقل التداول الموزع وغير المنضبط للنص إلى تدوين جامع ومنهجي مع مراعاة قواعد تصنيف الحديث وأصول الإسناد المتبعة. كانت ثمرة هذه الجهود التي استغرقت ما يزيد على القرن والنصف، من أوائل القرن الرابع هجري إلى منتصف القرن الخامس منه، هي الكتب الأربعة: الكافي للكليني، من لا يحضره الفقيه للصدوق وكتابي

---

(93) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 31-41.

(94) السيد الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد، دار أنصاريان، قم، 1410، ص. 16 .

التهذيب والمبسوط للطوسي، والتي أصبحت بمثابة المراجع الحديثية الأساسية المعتمدة لدى الشيعة الإمامية[95].

استطاع الحديث الرسمي بعد إغلاق مصنفاته المعتمدة، شد عقول المسلمين بطريقتين اثنتين: أولهما أن الحديث، وعلى خلاف السنة العملية التي لم تملك مستنداً موضوعياً محدداً، يحاول توثيق السنة واقعاً تاريخياً بالاعتماد على شهادة أشخاص تكفلوا بنقله. وثانيهما أن الحديث أصبح هيكلاً شاملاً من المعرفة، مكن المجتمعات الإسلامية الحضرية الجديدة، التي لم تمتلك سنة عملية من اكتساب مصدر مناسب لعملهم التشريعي[96].

مع اكتمال تدوين السنة، اكتملت منظومة النص الديني في الإسلام، القرآن والسنة، لتصبح مصنفاتها ووثائقها المعتمدة، تبعاً لكل مذهب، المرجعية الحصرية في تقرير حقيقة دينية أو تأكيد مشروعية قول أو فعل أو واقع، لينتقل الوعي الديني بذلك من الرجوع إلى ما ارتكز في الواقع الإسلامي من سلوك وعادات، إلى الرجوع إلى النص المدوَّن الذي أصبح ميدان اشتغال الفقيه (المفسّر) بالدرجة الأولى. ليصبح الفقيه بذلك واسطة ضرورية لوصول الناس إلى مراد الله، ولتصبح تأسيسات الفهم حول النص وتقعيد أصول التفسير لازمة للنص نفسه، تحضر في كل عملية قراءة أو تفسير أو تأويل له، مخترقة بذلك أية خلوة خاصة بين النص والقارئ، وحاجبة أية إمكانية في بناء تجربة تلق شخصية معه.

4. 12 حجية خبر الآحاد

بداية، لا بد من التمييز بين حجية السنة وحجية خبر الواحد، ولا يستلزم الإقرار بأحدهما الإقرار بالأخرى. فحجية السنة تتعلق بمقام النبي وموقعه داخل المنظومة الدينية وقوة الإلزام في اتباع قوله والأخذ به، وحجية خبر الواحد تتعلق بمقام إثبات طرق الوصول إلى قول النبي، والبحث في أن الرواية الظنية المروية عن النبي يصح أو يجب تنزيلها منزلة القول النبوي، لجهة الأخذ بمضمونها وترتيب الآثار على حجيتها.

---

(95) تدوين السنة الشريفة لمحمد رضا الجلالي، مركز النشر، طهران، 1418 هـ.

(96) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص. 157-160.

إذا كانت سنة النبي حجة ودليلاً ملزماً، ولم تحتج إلى كثير استدلال، فإن ما دُوِّن وصُنِّفَ من الروايات عن النبي لم يكن موحداً بين المسلمين، كما حصل في نسخة القرآن، بل توجد ثلاثة نظم روائية مختلفة للحديث: سنية وشيعية وخوارجية. كما أن درجة الوثوقية في المرويات عن النبي لم تكن عالية، والمتواتر منها قليل، والوضع والكذب على النبي فيها منتشر وكثير. كل ذلك خلق جدلاً واسعاً بين المسلمين حول حجية حديث الآحاد، الذي يرويه فرد عن آخرين، ولا يرقى إلى مستوى اليقين، بعد التسالم بينهم على حجية الخبر المتواتر، الذي يرويه جماعة يعلم منهم عدم تواطئهم على الكذب.

يبدو أن المعتزلة من الجماعات التي رفضت حجية الآحاد، وقد روى الحميري عن النظام قوله: "وكيف نأمن كذب الصادق وقد ترى الفقيه يكذب الحديث ويدلس في الإسناد ويدعي لقاء من لم يبلغه ومن غريب الخبر ما لم يسمعه، ثم لا يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه بعد طول إصراره والتمتع بالرياسة في حياته؟ لولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة والصلحاء يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم وتدافعت أخبارهم"[97]. ولعل البغدادي كفَّر المعتزلة لنفيهم الحجة في أخبار الآحاد. ومن الذين ذهبوا إلى إنكار حجية الآحاد بعض فقهاء الشيعة وعلى رأسهم الشريف المرتضى. يقول: "أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علماً ولا عملاً". مؤصلاً موقفه هذا بواسطة الإجماع: "إن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد"[98].

وقد انبرى الشافعي للذود عن خبر الواحد معتبرا أن أكثر السنة وردت بواسطة أخبار الآحاد. فإسقاط هذا الصنف من الرواية يعني إسقاط الركن الثاني للتشريع. وهو الموقف الذي سيكون متبعاً في كافة المذاهب الإسلامية، سنية وشيعية. إلا أن مجال الحجية في الآحاد هو العمل وليس الاعتقاد. أي أن الشك في المروي لا عقاب عليه لكن العمل به أمر لا بد منه. عن المسعودي: "وذهب الجمهور من فقهاء

---

(97) الحميري، الحور العين، دار آزال للطباعة والنشر، بيروت، فصل في اختلاف الحروف والحركات.

(98) الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، ج. 1، ص. 203.

الامصار إلى قبول خبر الاستفاضة وهو خبر التواتر، وأنه يوجب العلم والعمل، وأوجبوا العمل بخبر الواحد، وزعموا أنه موجب للعمل دون العلم"[99].

في حين بالغ البعض في حجية الآحاد، ورأى أنه يوجب العمل والعلم معا. يقول بن حزم: "إن كل حديث مروي بواسطة سلسلة واحدة وغير منقطعة من الرواة العدول يوجب العلم والعمل معا"[100]. وقد رد الجويني على هذا المذهب بالقول: "ذهبت الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب"[101]. وحاول الغزالي حمل كلمة العلم على الظن، يقول: "لعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمى الظن علما"[102].

وقد استند الفقهاء في حجية خبر الآحاد، الذي هو عمدة المصنفات الحديثية، إلى القرآن والسنة والعقل والإجماع. ولما كانت الآيات القرآنية المستدل بها على حجية المرويات الحديثية، لا تشير بشكل مباشر وصريح إلى حجيتها، لا سيما أنها دونت في فترة تبعد عن النبي بما يزيد على مئتي عام، فقد وقع الأصولويون في الكثير من التكلف والجهد المصطنع لتأكيد تلك الحجية، ولجأوا إلى ملازمات بعيدة للمعنى الظاهر والمباشر من الآية لتأكيد المدعى، وإلى ممارسة تأويلات ذاتية حول دلالة بعض الآيات، كتأويل الشافعي للفظ الحكمة في الآية القرآنية "ويعلمهم الكتاب والحكمة" بالسنة النبوية ومطابقتها للحديث الآحادي المروي، الأمر الذي يكاد يخرج النص القرآني عن حقيقة معانيه، ويؤدي إلى إسقاط دلالة الآيات القرآنية على واقع روائي طرأ في فترة لاحقة على القرآن، أو ممارسة عمل إرتجاعي يسند الحدث التاريخي اللاحق. ولعل هذا كان من جملة ما قصده أحمد بن حنبل في قوله بأن: "ثلاثة كتب (أو أمور) ليس لها أصل (أو إسناد): التفسير والملاحم والمغازي"[103].

---

(99) أبوالحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 2، ص. 234.

(100) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 115.

(101) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة.

(102) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص. 116. .

(103) ابن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، دار عالم الكتب، ج. 13، ص. 344.

يقول الشيخ المظفر في كتابه أصول الفقه: "لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعي بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه"[104].

أما الاستدلال بالسنة على حجية خبر الآحاد، فإن الأمر يبدو من بدايته مشكلاً، للدور المنطقي الواضح فيه. ولذلك لجأ البعض إلى الاستدلال بالمتواتر من السنة والروايات، أي الروايات التي يعلم تداول المسلمين لها، من دون أي اختلاف بينهم حولها. إلا أن هذا، رغم صعوبة حصوله، لا يحل معضلة الدور، إذ يصبح الاستدلال بالحديث المتواتر أو المجمع عليه، استدلالاً مستنداً إلى التواتر أو الإجماع، وليس إلى السنة.

لذلك لجأ بعض المعتزلة وأكثر الشيعة الإمامية، إلى اعتبار سيرة العقلاء مصدراً أساسيا لحجية خبر الآحاد، المنطلقة من أن عدم ردع الشارع عن العمل بخبر الآحاد في زمن النبي، كاشف عن مشروعية العمل بخبر الآحاد وصحة اتخاذه طريقاً في تداول العلم وتناقله. يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: "إن العقلاء يعلمون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات"[105]. وقد اعتبر بعض الشيعة الدليل العقلائي[106] بمثابة الدليل القطعي على حجية خبر الآحاد، وهو دليل مركب من مقدمتين: "أولهما بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به، وثانيهما: كشف هذا البناء على موافقة "المعصوم" لهم واشتراكه معهم لأنه متحد المسلك معهم". وقد اعتبر الشيخ النائيني، أن سيرة العقلاء عمدة أدلة حجية خبر الواحد، يقول: "وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى مناقشة بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد

---

(104) المظفر، أصول الفقه، ج. 3، ص. 75.

(105) ابن حزم، الأحكام في أصول القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 ج. 1، ص. 122.

(106) الدليل العقلائي يختلف عن الدليل العقلي لجهة أن الدليل العقلي عبارة عن حكم يتم الكشف عنه ولا يخضع للتصرف. أما العقلائي فهو بناء العقلاء المسلكي تجاه أمر من الأمور. فهو لا يعني الكشف عن الحكم تجاه واقعة ما بل يعني طريقة في التعامل معها أو فهمها.

على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم". ويقول الشيخ مرتضى الأنصاري، بعد نقله لطائفة من الأخبار المعتمدة في حجية السنة: "إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد بمجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وإن لم يفد القطع، وقد ادعى تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة (خبر الآحاد)، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال"، ويقول الخميني: "وخبر الثقة على القول بحجيته هو إمارة عقلائية لم يردع عنها الشارع"[107].

أما عند السنة، فيبدو أن الإجماع، سيصبح أصل الأصول، لكونه يؤسس لحجية القرآن والسنة (المتواترة والآحادية) معاً. خصوصا مع عدم كفاية باقي الأدلة على ذلك. يقول بن خلدون: "وأما السنة وما نقل إليها منها فالإجماع على وجوب العمل بما يصح منه كما قلناه متعاضدا بما كان عليه في حياته من إنفاذ الكتب والرسائل إلى النواحي بالأحكام والشرائع أمراً ونهياً"[108]. وقد نص على ذلك بن قدامة: "فإن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع"[109].

من هنا يمكن القول إن الأساس في دليل حجية خبر الآحاد عند أهل السنة هو الإجماع، وأساس حجية الدليل عند الإمامية المتحفظين على الإجماع السني، هو الدليل العقلائي أو سيرة العقلاء. وكلا الدليلان لا يرقيان إلى الدليل القطعي على مشروعية خبر الواحد، إذ إن أكثر الإجماعات هي إجماعات مُدَّعاة وليست محصلة أو مؤكدة، وهي لا تحمل قوة إثبات ذاتية كما سبق أن ذكرنا. كما أن سيرة العقلاء تقوم فقط على عدم نهي "المعصوم" عن العمل بخبر الثقة، ولكنها لا ترتقي إلى درجة الإلزام به. فالإمضاء والرضى غير الإلزام الديني، لذلك عبَّر الشيخ مرتضى الأنصاري عن هذا الدليل بقوله "وإن لم يفد القطع"[110].

---

(107) راجع: المظفر، أصول الفقه، ج. 3، ص. 97. وراجع: فرائد الأصول للشيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، ج. 1، ص. 309. وراجع: روح الله الموسوي الخميني، الرسائل، مؤسسة إسماعيليان، طهران، 1385، ج. 1، ص. 178.

(108) ابن خلدون، المقدمة، ص. 453.

(109) ابن قدامة، روضة الناظر، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 1، ص. 115.

(110) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب، مطبعة باقري، قم، ج. 3، ص. 423.

ولعل الإمام الجويني لهذا لم يجد ما يرضي طموحه العلمي في ثبوت خبر الآحاد بالقول: "ليس في العقل ما يوجب العمل بخبر الآحاد وليس في كتاب الله تعالى ناص عليه ولا مطمع في التواتر ولا الإجماع"[111]، وهو ما ألجأ الغزالي أيضاً إلى القول بأن حجية الخبر الواحد لا تحمل أدلة كافية عليها. إلا أن إسقاط الحديث الآحادي عن الاعتبار سيخلق مشكلة كبرى في التشريع الديني، وهي معضلة انسداد باب العلم إلى الشريعة. لذلك نجد الغزالي يستدرك هذه المسألة ويعمل على "إثبات التعبد بالخبر الواحد مع قصوره عن إفادة العلم"، وينبه إلى أنه "إذا لم يجد المفتي دليلاً قاطعاً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع ووجد خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام". ثم يجيب عن السؤال بجواز التعبد بخبر الواحد بالقول: "الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، وأن التعبد به واقع سمعاً"[112]، فيكون العمل بخبر الواحد لا لجهة حجيته القطعية، بل تعبدياً بحكم الدليل السمعي الظني، وفي هذا الكلام شبهة الدور أيضاً، لأن مصدر الدليل السمعي هو خبر الواحد، فكيف يصح التعبد بحجية الخبر الواحد بالخبر الواحد؟

4. 13 معيارية الوَثاقة

لعل أهم ثغرة في إثبات الحديث المروي، هي الاقتصار، في التحقق من صدق أو كذب الرواية، على صدق أو كذب الراوي، ولم يُنظَر فيه إلى الإمكان التاريخي لثبوته. فنجد مثلاً أن الشافعي يضع شروطاً كثيرة في الراوي لمواجهة حالة الوضع في زمانه، مغلباً في ذلك المقياس الشكلي على مقياس متن الخبر أو مضمونه، ونجده لا يستدل على صحة الحديث بأكثر من صدق الراوي، وهذا هو حال حجية الحديث عموما في كل المذاهب، التي جعلت وثاقة الراوي مُنشِئة لصحة الحديث ومصدراً لإلزام العمل به شرعا، وأنشأت لذلك مبحثاً خاصاً في أصول الفقه أسموه "حجية

---

(111) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص. 319.

(112) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج. 1، ص. 116.

خبر الثقة"، يقول الشيخ المظفر: "الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره، من دون إناطةٍ بالوثوق الفعلي بخبره، فلا يشترط في حجية خبر الثقة حصول الظن الفعلي به (بمعنى وجود معارض له) ولا عدم الظن بخلافه"[113]. أي إن خبر الثقة يبقى حجة ودليلاً حتى مع وجود معارض له، حيث تتم معالجة التعارض على مستوى الدلالة لا الدليل. ولا مجال هنا للتوسع أكثر من ذلك.

كان مبنى وثاقة الراوي، مدخلاً لتحكم المعايير الأخلاقية في ثبوت الرواية عن النبي، وسبباً لإهمال المعايير الموضوعية الأخرى والمعطيات الاجتماعية والسياسية والايديولوجية التي يمكن أن تنقص من قيمة رواية الثقة وتقوي حظوظ رواية عدم الثقة. فالثقة ليست كافية في اعتبار الرواية، وسلامة دين الراوي ليست عناصر كافية أيضاً، بل تعتبر في بعض وجوهها من موجبات الوضع والكذب على النبي إذا كان الراوي يعتقد أنه ينتصر لمبدأ أو فكرة أو عقيدة "مستقيمة". فمعيار الوثاقة ليس كاشفاً موضوعياً لسلامة الخبر، بل هو مسوغ ديني للتعبد به. وهذا لا يكفي بحد ذاته لضمان صحة الحديث، ولا يحمي المدونات من ممارسات الانتقاء والحذف التي يمليها الضغط الاجتماعي والسياسي والايديولوجي على الرواية والتدوين في المصنفات الحديثية.

يقول أحمد أمين: "وعلى الجملة فقد كان هم رجال الجرح والتعديل محصوراً في تمحيص رواة السنة من حيث جودة الحفظ والضبط، وعدم الشذوذ على قدر الوسع وقلما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف واقعا في المتن - ولكن تمحيص متون الروايات أو مخالفتها للحق والواقع وللأصول أو الفروع الدينية القطعية الراجحة وغيرها لم يجعلوه من صناعتهم، وقل الباحثون فيه منهم - وكم من حديث ليس في إسناده إلا ثقة ثبت وهو معلول واه فالصحيح لا يعرف برواته فقط وإنما يعرف بالفهم والحفظ"[114]. فالعناية بشخص الراوي من حيث هو معيار شبه حصري في صحة الرواية، قلَّل من أهمية النظر في مضمون الرواية ومتنها ومدى ملائمة هذا المضمون مع سياق الدعوة الدينية ومغازيها.

---

(113) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج. 3، ص. 254.

(114) أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. 2، ص. 106.

وقد حاول بن خلدون بناء معقولية الإمكان الواقعي لمضمون الخبر الذي يتم بمعرفة طبائع العمران، بدلا من البحث بسند الرواية. يقول بن خلدون: "وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم.. وتمحيصها إنما يكون بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع"[115]. منهج بن خلدون هذا لا يتعدى التحقق من إمكان الرواية المنطقي والتاريخي الذي يجعل مضمونها ينسجم مع سياق الأحداث والفضاء الثقافي زمن صدوره، ولا يمكنه تثبيت صدق الرواية وكذبها. ما يجعل تمحيص الرواية على طبائع العمران شرط إمكان لا علة شرط تحقق فعلي لمضمونها. هذا بالإضافة إلى أن بن خلدون نفسه، لم يتجاوز في تاريخه ذلك التقليد الشكلي الذي استقر منذ عصر الشافعي بأن العبرة بصدق المخبر لا صدق الخبر.

بالإضافة إلى ما ذكر، فقد كان لنمط الوعي الديني آنذاك، تأثيره على عملية تدوين الخبر، حيث لم يكن ذلك الوعي حينها يميز بين الأسطورة والتاريخ، وكان وعي الناس منغمساً بالخيال، ولا يجد أية صعوبة في اعتبار ذلك حقيقة واقعة، وينتقل من أحد الطرفين - التاريخ والأسطورة - إلى الآخر، دون أي انزعاج أو تساؤل ابستمولوجي، ويُحوِّل بكل سهولة كل ما هو تاريخي إلى متعال ومطلق، ويطمس بوعي وغير وعي منه، الشروط التاريخية للحدث التدشيني زمن النبي، ويعمل على إحاطة المدونات النصية، في تداولها وتناقلها، بكل ممارسات الترميز والتقديس والأسطرة، لتغطي على التدخلات السياسية والضغوط الاجتماعية والتلاعبات الايديولوجية التي شاركت في إنتاجها[116]. يقول أركون: "فالتراث ليس كل مكتنز بالشهادات التي خلفها لنا أولئك الذين مستهم روح الوحي عبرالتاريخ وإنما هو خلق جماعي أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار"[117].

---

(115) ابن خلدون، المقدمة، ص. 37.

(116) راجع: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 187-208.

(117) المصدر نفسه، ص. 37.

هذا يعني أن إستناد المدونات الحديثية المتداولة بين المذاهب الإسلامية، إلى حجية الإجماع أو سيرة العقلاء، يقدم حلولاً عملية للعمل برواية الآحاد، لكنه لا يحسم الجدل المعرفي حول الفاعليات الإضافية التي شاركت الراوي الثقة في رواية الحديث وتدوينه وتصنيفه، وهي الفاعليات الإيديولوجية والتضامنات الاجتماعية وميول القارئ النفسية ورعاية السلطة وتوجيهها لعملية إنتاج الحديث النبوي بالإضافة إلى البنى الأسطورية الكامنة في وعي الرواة وطرق تفكيرهم. فالراوي الثقة لم يكن وحده الفاعل الوحيد بل كان هنالك شركاء آخرين حاضرين بقوة في كل مراحل إنتاج الرواية النبوية. الأمر الذي يفكك الإجماع بإسناد حجة رواية الآحاد إلى الثقة بحكم أنه أحد الفاعلين في إنتاج الرواية وليس الفاعل الحصري فيها، ويعطل السيرة العقلائية الحاكمة بحجية خبر الثقة الذي، كما يقول الشيخ الأنصاري: "يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء"، بحكم أن تراكم الإمارات التاريخية باحتمال التواطؤ المدبر على الكذب، أو الميل اللاواعي بالتسامح في قبول رواية والتشدد في قبول أخرى، تنمي الإحتمال بخلاف مؤدي رواية الثقة، ما يجعل العقلاء وخلافاً لكلام الشيخ الأنصاري، يعتنون بهذا الإحتمال ويقبحون عدم التوقف في الرواية لأجله.

هذا يجعلنا نعتبر أن مبنى الوثاقة لم يعد عنصراً حاسماً في قبول رواية وعدمها، بحكم أن الراوي الثقة ليس الفاعل الوحيد في تكون الرواية، الأمر الذي يتطلب نقل البحث الروائي من التعرف إلى شخص الراوي، في أخلاقه أو معتقده، إلى التعرف على المجال الإجتماعي والواقع السياسي والفضاء الثقافي، الذي حضن عملية التدوين وكان جزءاً من سيرورتها وكانت جزءاً من تكوينهم. أي تتبع الرواية كحدث إجتماعي وسياسي وثقافي بدلاً من عزله وحصره بمعيار أخلاقي خاص يتعلق باستقامة الراوي ومعتقده.

استحضار الشرط البشري في تدوين النص وتداوله، يسقط التطابق المزعوم بين لحظة التلقي الأولى للنص ولحظة تلقينا له، لأن النص المدون ليس مجرد قول النبي، بل هو حصيلة تاريخ طويل من صناعة الحديث النبوي، حرصت القوى السياسية والتضامنات الاجتماعية على التدخل والتلاعب في مساره. فما نتلقاه من حديث مروي، لا يكون استحضاراً لقول النبي فحسب، بل استحضار، بوعي أو بغفلة منا،

لكل الخبرات والتفاعلات التاريخية والفاعليات التي تدخلت في مسار صيرورة القول النبوي نصاً مدوناً وموثقاً. فالماضي، بقدر ما يزاحم حضورنا، فإننا أيضاً لا ننقله ونتلقاه كما هو، بل نسقط عليه تمثلاتنا ورغباتنا، ونصيِّر ذاكرتنا عنه مدونات ترعاه مؤسسات تملك سلطة إثبات ما هو منه ونفي ما ليس كذلك.

4. 14 التدوين والسلطة

من الواضح أن ظروف رواية الحديث عن النبي وتدوينه لم تكن محكومة لاعتبارات علمية صرف، بل كانت هنالك ضغوط سياسية وإيديولوجية، جعلت الحديث والرواية سنداً رئيسياً في دعم وتسويغ الواقع السياسي القائم أو الاحتجاج عليه، كما كانت هنالك حاجات إيديولوجية لإسناد التضامنات الداخلية التي حصلت في قلب الواقع الإسلامي والتي احتاجت إلى مستند ومرجعية ملزمة تدعم أشكال التضامنات والمعتقدات الجديدة، فكانت الرواية أهم الوسائل لإسباغ القداسة على أطياف العصبيات الجديدة والإرتفاع بها إلى مستوى تاريخ النجاة.

فنجد أن السلطة الأموية هي التي قررت تدوين الحديث، حيث عهدت إلى بن شهاب الزهري بهذه المهمة بسبب ما للحديث من قدرة في إسباغ المشروعية على سلطتها، وما يحمله من خصوبة للإمساك بمخيلة الناس الدينية والتحكم بها أو توجيهها لصالح الواقع القائم، أو ما يملكه من قدرة تجييشية للتمرد على الواقع القائم. وكنا نشهد دائماً تدخلاً مباشراً من السلطة الحاكمة في فض النزاعات المذهبية، كما حصل مع القادر الخليفة العباسي، حين أصدر كتاباً ضد المعتزلة يأمرهم بترك "الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام"[118].

ولا يمكن أيضاً، تجاهل انضواء أغلب الأصوليين الأوائل داخل السلطة الحاكمة لتبرير وتكريس أيديولوجيتهم، فالشافعي وابن حزم حاولا بلورة المشروع الفكري للخلافة الأموية، كما أن الغزالي سعى إلى تشريع الخلافة السنية وسلطة السلاجقة بتكريس العقيدة الأشعرية والمذهب الشافعي، ولا أدل على ذلك من مرامي

---

(118) عبد المجيد الصغير، إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، مجد، بيروت، 1994، ص. 157.

عملهما في المدرسة النظامية. يقول الغزالي: "فإنني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية... بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة..."[119].

كذلك لا يمكن تجاهل التحالف غير المعلن، بين فقهاء الشيعة والبويهيين، فقد استفاد الأوائل من هوى التشيع لدى البويهيين في نشر مذهبهم والاستفادة من بعض المكاسب السياسية في تغليب رؤاهم. ويصف التاريخ الشيعي حكم الديالمة من آل بويه: "بحسن خدمتهم لأهل العلم وتأييدهم لهم والمبالغة في إكرامهم وتبجيلهم، مما له بالغ الأثر في مسيرة شيخنا الصدوق العلمية، وتوجهاته وأسفاره، وقد كان أمراء البلاد الإسلامية في تلك الفترة جلهم من الشيعة فإضافة إلى الديالمة في إيران، وهناك الدولة العبيدية الفاطمية في شمال أفريقيا، والحمدانية في الموصل وبلاد الشام"[120].

ولعله لهذا السبب، كان حكم البويهيين الشيعة، عنصراً مهماً في الترويج للمذهب الشيعي، وفي تدوين مصنفاته الروائية. فكانت فترة البويهيين، هي فترة تأسيس المذهب الإمامي، لجهة تدوين المصنفات الروائية، وتشييد مبانيه الكلامية، وتأسيس منطلقاته الفقهية والأصولية. وتذكر دائرة المعارف الإسلامية في ترجمة الشيخ الصدوق أنه "استفاد من الحرية السائدة على زمن البويهيين واشتغل بالتصنيف نحو 30 سنة"، ويذكر بحر العلوم في رجاله: "أن ركن الدولة البويهي استدعى الصدوق وطلب منه هو وأهالي الري السكنى فيها للاستفادة منه، فلبى طلبهم، فسافر إلى الري وأقام هناك، فالتف حوله جماهير أهلها يأخذون عنه أحكامهم"[121]، وفي كتاب مواقف الشيعة: " لما بلغ صيت فضايل شيخنا الصدوق المبرور، إلى سمع السلطان ركن الدولة المذكور، أرسل إليه يستدعي حضوره الشريف، إلى موكب السلطان، فلما حضر قرب مجلسه اليه وأدناه من نفسه، وبالغ في اعمال مراسم التعظيم والتكريم

---

(119) المرجع نفسه.

(120) الشيخ الصدوق، الأمالي، مركز الطباعة والنشر، قم، 1417هـ، ص. 6.

(121) محمد صادق بحر العلوم، الفوائد الرجالية، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ج. 3، ص. 292.

بالنسبة اليه"[122]. وهنا أيضاً، نص للشريف المرتضى يبين العلاقة بين عمل الفقيه ورعاية السلطة للعمل الفقهي والكلامي، يقول المرتضى في مقدمة كتابه "الانتصار" ما لفظه: "أما بعد فإني ممتثل لما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية - أدام الله سلطانها وأعلى أبداً شأنها ومكانها - من بيان المسائل الفقهية التي يشنع بها على الشيعة الإمامية وادعى عليهم"[123].

وفي كلام المرتضى السابق، إفادة عظيمة، في الكشف عن التحالف بين النشاط العلمي (الفقهي والكلامي)، والمؤسسة السياسية، والكشف عن طبيعة التغذية المتبادلة بينهما، حيث يوحي عنوان الكتاب "الانتصار"، بأن المعرفة لا تكتفي بتعميم فكرة، بل تسعى لتعميم واقع ذي طبيعة سلطوية، أو الانقلاب عليه، ولكي تحقق ذلك لا بد من استحداث آلات قتال معرفية تحقق بها "انتصارها". هذا يعني أن المؤسسة الفقهية لم يقتصر دورها على بيان الأحكام الشرعية، بل كان هنالك تعاضد بينها وبين السلطة السياسية، ممثلة في الفقهاء ورجال الدين عموماً، لتثبيت منظومة فكرية متجانسة واحدة تستند إليها السلطة السياسية وتستمد منها المشروعية وتحميها وتدافع عنها. حيث لم يكن تدوين السنة بمعزل عن هذا التعاضد أو التساند، الذي سينعكس في مجال تصنيف الحديث وتدوينه بممارسات الانتقاء والحذف والرفض والنسيان، والتشدد في جانب (مع المغاير والخصم) والتسامح في جانب آخر (مع المؤيد والمناصر والحليف).

لذلك، نجد أن ازدهار مدرسة فقهية ما، أو انتكاسها، مرهون بطبيعة العلاقة مع السلطة. فنجد مقابل ازدهار التدوين الشيعي في زمن البويهيين، تعرض المدونات الحديثية عند الشيعة إلى انتكاسات كبيرة في زمن السلطة المناوئة للتشيع، كما في العصر الأموي والعصر العباسي الأول وزمن السلاجقة. يقول الشيخ المحمودي: "فإن غالب السنة النبوية والأخبار العلوية التي حفظها الصحابة والتابعون في الكتب

---

(122) أحمد الميانجي، مواقف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416 هـ، ج. 3، ص. 481.

(123) الشريف المرتضى، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ، ص. 75. راجع أيضا: الأحمدي الميانجي، مواقف الشيعة، ج. 2، ص. 482.

قد ضاعت في هذه المرحلة؛ وذلك لإخفائها عن الناس خوفاً من المتغلبين على السلطة الساخطين على أصحاب هذه الكتب وعلى ما احتوته كتبهم... وضياعه من بعد عصر الإمام الصادق وزمن قوة شوكة العباسيين إلى زمن الشيخ الكليني.. وحصل أمر مماثل في زمن الشيخ الطوسي بعد استيلاء السلاجقة على الحكم العباسي وزوال البويهيين.. فتم إحراق مكتبة شابور (الشيعية) في بغداد التي كانت تحتوي على نفائس التراث الإسلامي... إن ضياع ذلك الكم الهائل من كتب الأصحاب في بغداد يحكي عن وقوع كارثة عظمى في كتب الطائفة...كارثة خلفت وراءها انطماس القسم الأكبر منها»[124].

كل ذلك يؤكد أن المؤسسة العلمية الراعية للنص الديني، لم تكن يوماً محايدة في مجريات الانقسام الاجتماعي ولم تكن خارج مجال الصراع السياسي على السلطة، تأثراً وتأثيراً. فهي آخر الأمر مؤسسة اجتماعية ذات تراتبية داخلية في دائرة انتظامها، تجعل أعضاءها يتصرفون وفق مبادئ وقواعد مصادق عليها. كما أنها ليست بعيدة عن التحالفات الاجتماعية والاصطفافات السياسية، التي تجعل المعرفة فعلاً اجتماعياً، وممارسة إيديولوجية تسوغ لنفسها كل أشكال الانتقاء والرفض والحذف والنسيان، لغرض تعميم إستقامة أو حقيقة ما، تسند سلطة ما أو تقوضها. فالحقيقة، كما يقول ميشال فوكو، ليست خارج السلطة، بل هي من هذا العالم تنتج بفعل إلزامات عدة، تجعل لكل مجتمع أو جماعة خاصة فيه، حقيقة أو نظام حقيقة خاص بها[125].

4. 15 التدوين والايديولوجيا

حصل تدوين الحديث في زمن كان الصراع المذهبي في ذروته. ما أفقد

---

(124) الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، تحقيق ضياء الدين المحمودي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ص. 17.

(125) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، مجد، بيروت، 1994، ص. 15-30. راجع ايضاً: جيل دولوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص. 77-101.

الحديث صلاحيته في أن يكون حكما ومعياراً للفصل بين المتخاصمين، بل أصبح هو موضوع التجاذب والصراع بين القوى، وصار تدوين الحديث جزءاً من بناء المنظومة المذهبية، وتابعاً لمعاييرها وثوابتها ونظام مصالحها والتزاماتها. فلم يعد الحديث مرجعاً في تقييم بناءٍ أو أصلٍ مذهبي، بل صار تابعاً لها وخاضعاً لمقتضياتها المنطقية، فالثابت المذهبي هو المعيار في قبول الحديث وثبوته، ويكفي مخالفته لها حتى يسقط عن الاعتبار.

يقول محمود أبو رية: "تجد الحديث يعمل به الحنفي لشهرته ثم يأتي الشافعي فيرفضه لضعف في سنده. وتجد المالكي يترك الحديث لأن العمل جرى على خلافه، ويعمل به الشافعي لقوة في سنده على ما رأى"[126]. ونُقل عن علم الدين المالكي في كتابه إيقاظ الهمم: "ترى بعض الناس إذا وجد حديثاً يوافق مذهبه فرح به وانقاد له وسلم، وإن وجد حديثاً صحيحاً سالماً من النسخ والمعارض مؤيدا لمذهب غير إمامه فتح له باب الاحتمالات البعيدة، وضرب عنه الصفح والعارض، ويلتمس لمذهب إمامه أوجهاً من الترجيح مع مخالفته للصحابة والتابعين والنص الصريح.. وإن عجز عن ذلك كله أدعى النسخ بلا دليل، أو الخصوصية أو عدم العمل به أو غير ذلك مما يحضر ذهنه العليل، وإن عجز عن ذلك كله ادعى أن إمامه اطلع على كل مروي أو جله، فما ترك هذا الحديث الشريف إلا وقد اطلع على طعن فيه برأيه المنيف فيتخذ علماء مذهبه أرباباً، ويفتح لمناقبهم وكراماتهم أبواباً، ويعتقد أن كل من خالف ذلك لم يوافق صواباً، وإن نصحه أحد من علماء السنة اتخذه عدواً ولو كانوا قبل ذلك أحباباً"[127]. هذا يشير إلى واقع التجاذب داخل عملية التدوين نفسها، التي كان التنافس الشيعي-السني-الخوارجي، وصراعهم المتبادل على الإخراج المسرحي للتراث الذي خلّفه النبي أبرز نماذجه، وتجلى بوجود ثلاث مدونات سنية: للسنة والشيعة والخوارج، ولا تجانس بينها.

كل ذلك ترك تأثيره على عملية تدوين السنة، في الشكل والمضمون وشروط

---

(126) محمود أبو رية، أضواء على السنة، ص. 367.

(127) المصدر نفسه، ص. 368.

"الصحة"، ووضعها تحت رحمة التلاعب الايديولوجي، لتكون ثوابت الفرقة الناجية بمثابة المحدد المسبق لصحة الرواية ووثاقة الراوي، ولينتقل تدوين الحديث وعلوم الجرح والتعديل في أكثر مجالاتها، من مجال العلم إلى مجال الايديولوجيا، الذي يجعل من الحديث النبوي سلاحاً بيد الفرقة الناجية التي يدعي كل طرف تمثيلها، لتمارس به ومن خلاله صنوف الاستبعاد المتبادل. ويقدم الشهرستاني صورة موجزة عن هذا الواقع بالقول: "هذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلاً في كل زمان ولكل فرقة مقالها على حيالها وكتب صنفوها ودولة عاونتهم وصولة طاوعتهم"[128]، ويقول بن قتيبة: "كثرت النحل وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"[129].

هذه الممارسات، ما زلنا نعاني من آثارها ووطأتها، وتتطلب مراجعة شاملة لكل مجموعات الحديث التي يتمسك بها ممثلو الاتجاهات الكبرى في الإسلام، ودراسة كافة التركيبات الايديولوجية والألاعيب التي وقفت وراء إنتاجها وتداولها وتعميمها، لرفع ذلك الوهم المزمن بالمطابقة بين ما جاء به النبي وما تمثله هذه المصنفات، مع حفظ ما لها من أصالة حقيقية بعد سريان التحقيق العلمي عليها القادر وحده على نزع فتيل الصراع العتيق بين الشيعة والسنة والخوراج ورفع مسوغه الديني بعد أن تم تخليده وتأبيده. فلم يعد من الجائز في زماننا الاكتفاء بوثاقة الراوي للتأكيد على مطابقة لفظ حديث مروي مع ما قاله النبي. وستبقى الأمور عالقة ومسجونة في دائرة وعي سجالي ومماحكات كلامية للتنافس على السيادة الدينية، ما لم يتم استحضار ملابسات التدوين وعناصر الضغط الاجتماعي والسياسي وفضاءات التفكير التي كانت تشرط عملية التدوين وتؤطر المناهج المتبعة في التدوين والتصنيف. عندئذ فقط، كما يقول أركون: "يستطيع الفكر الإسلامي أن يفتتح آفاقاً جديدة دون أن يحدث القطيعة مع ماضيه"[130].

(128) الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، 1986، ج. 1، ص. 43.
(129) ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. 11.
(130) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 160-180.

4. 16 صعوبة التفكيك بين السنة النبوية والإضافات اللاحقة عليها

تمثل السنة النبوية واستمرارها بطريق عملي وسلوكي لفترة طويلة بعد النبي، يعني حصول التحام قوي بين سلوك وقول ورأي الصحابي من جهة وبين قول وفعل وتقرير النبي من جهة أخرى، وهو التحام دام لأكثر من مئة عام، حيث وجد المدونون الأوائل كإبن شهاب الزهري صعوبة في الفصل بين سنة النبي وما صدر عن الصحابي (والتابعي أحياناً). الأمر الذي يثير تساؤلاً حول طبيعة نصوص السنة التي دُوِّنَت في فترة لاحقة: هل هي نقل حرفي لما قاله النبي أم أنها تمثلات الصحابة لما اختبروه مع النبي؟ وهل يمكن عزل رأي الصحابي وفهمه وانطباعاته الخاصة عما كان ينقله عن النبي؟ خاصة وأن استمرار السنة النبوية من خلال جريان السيرة العملية بين المسلمين لفترة طويلة، يجعل التفكيك بين ما سلكه المسلمون وفكروا فيه وتمثلوه في وعيهم من جهة وبين سنة النبي من قول أو فعل وتقرير من جهة أخرى أمراً صعباً بل مستحيلاً.

هذا مع العلم أن منهج النقد التاريخي للرواية كان مقتصراً على منهج الجرح والتعديل، الذي يكتفي بالكشف عن وثاقة الراوي، من دون أن يوفر آليات تحليل لمضمون الرواية، أو يمنح القدرة على الكشف عن ذلك التداخل والمزج القائم بين ما صدر عن النبي والتمثلات اللاحقة لهذا الصدور، وعن الإضافات الواعية والمقصودة، أو اللاواعية وغير المقصودة، التي نتجت من عدم الإعتناء بتناقل السنة النبوية بطريق اللفظ والتدوين المبكر وحفظ الذاكرة، بل كانت تتناقل بالتمثلات العملية وتفاسير وشروحات الاصحاب والتابعين، من دون أن تميز الأجيال الأولى بعد النبي (الأربعة على الأقل) بين ما هو للنبي بالحرف وما هو للصحابي أو التابعي.

ولعل هذا يفتح الباب واسعاً، في إعادة النظر في المدونات الحديثية، لا لجهة التردد بين قبولها أو رفضها، وإثباتها أو نفيها، بل لجهة اكتشاف حقيقة هذا المدونات ووظيفتها، والتعرف إلى مدى مطابقتها لما صدر عن النبي (أو الإمام المعصوم عند الشيعة)، والكشف عن الإضافات والتلاعبات والتحويرات غير المصرح بها، التي اندكت داخل تلك المدونات وطمرت تحت طبقاتها السفلى.

فالنقل العملي للسنة والإضافات التي أحدثتها طريقة نقل الصحابي أو التابعي لسنة النبي الأصلية، سمح للفترات الزمنية اللاحقة بعد النبي في أن تترك بصماتها

على النص النبوي، ليس لجهة تحديد آليات ثبوته ومصداقيته وسلامته من الوضع فحسب، بل لجهة بنيته ولفظه ومضامينه، بحيث لم يعد النص النبوي المدون عبارة عن نقل مطابق لما صدر عن النبي، بل هو حصيلة تراكم خبرات وتجارب الأجيال التي أعقبت موت النبي، وعكست تفاعلاتهم مع التجربة النبوية، في أحداثها وأحكامها الجزئيتين أو في أطرها وآفاقها العامتين.

هذا الأمر، يستدعي إعادة التفكير في طريقة تلقي النص النبوي المدون، لا لجهة دلالته فحسب، بل لجهة النظرة إلى النص المدون نفسه، وتحديد ماهيته وطبيعته، والتفكير في تحديد المتكلمين إلى جانب النبي في السنة المدونة، والعمل على الكشف عن الرسائل الإضافية التي أضافتها أزمنة التدوين داخل النص الديني إلى جانب رسالة النبي فيه، والتي لا يشترط أن تكون إضافاتها مقصودة أو كيدية، بل نتيجة طبيعية لصيرورة السنة النبوية متمثلة بالسيرة العملية لفترة طويلة، وعاقبة منطقية لتدخل السلطة السياسية ورعايتها لعملية التدوين، وثمرة الميل النفسي والذهني لدى رواة ومدوني ومصنفي الحديث، إلى مطابقة الإرث النبوي مع أطر انتماءاتهم المذهبية والسياسية المسبقة.

من هنا، لم يعد بالإمكان النظر إلى النص النبوي المدون بصفته نصاً صادراً عن النبي بالحرف، بل تصبح الضرورة ملحة للنظر إليه بصفته اختبارات وتمثلات فردية وجماعية لتجربة وحدث النبوة امتدت لفترت تزيد على ثلاثة قرون. وبدلاً من مطابقة مدلول النص النبوي المدون بما قاله النبي أو شرَّعه، فإن الحاجة تتأكد إلى اعتماد أدوات حفر أركيولوجي وأدوات تفكيك أدبي ونقد اجتماعي وتفحص تاريخي، للوصول إلى مراد النبي وقصده. فما بين أيدينا من مدونات ليس قول النبي حصراً، بل هي أيضاً تجليات لفضاءات ثقافية وفاعليات اجتماعية، لا تمثل زمن النبي فحسب، بل تمثل كل مراحل تناقل الحديث وتداوله وتدوينه واستقراره على هيئة مصنفات حديثية نهائية ومجمع عليها.

4. 17 النص النبوي المدون والتجربة النبوية

لو افترضنا، أن النص النبوي المدون مطابق لما صدر عن النبي، وفق ادعاء التفكير الفقهي الرسمي. إلا أن السؤال المعرفي الأهم في كل ذلك، هو هل يمكن

لهذه النصوص أن تعيد بناء مشهد النبوة، وترسم صورة التجربة النبوية التي امتدت لفترة تزيد على ثلاثة وعشرين عاماً؟

من الواضح أن الرواية تنقل لنا فعل الصدور ولا تنقل لنا، مع استثناءات نادرة، مناسبته وظرفه وسياقه. ما يعني أننا أمام تمثلات جزئية للسلوك النبوي لا يمكنها، وفق طريقة التصنيف الحاصلة في المدونات الحديثية القائمة على توزيعها بحسب الموضوعات، أن تخلق وعياً بمسار مترابط وبصورة متحركة للتجربة النبوية. بل تضعنا أمام مواقف نبوية مستقلة، تخلق بحد ذاتها حاجزاً علمياً للعبور بها إلى معرفة التجربة التي أنتجتها. وهي معرفة لا تقتصر على مجرد تحديد المتقدَّم والمتأخِّر من الصور الجزئية، بل هي معرفة بحقيقة قائمة بذاتها، وبخصائص مجتمعة في كيان موحد، تحمل منطقاً خاصاً وفاعلية موحدة وراء الأحداث المتقطعة التي وصلت إلينا، واستراتيجية تعامل وتفاعل مع الواقع المحيط. إنها عملية تعرُّفٍ إلى الوحدة الجامعة التي رشحت عنها كل المواقف الواصلة إلينا عبر المدونات.

هل هذا يعني أن مشهد النبوة، بوحدته الجامعة قد ذهب إلى الأبد ولا يمكن استرجاعه أو استحضار صورته؟

الكم الهائل من المدونات، يوفر لنا مادة غزيرة في فعل ترميم المشهد النبوي العام في الوعي، إلا أنه وبقدر وفرة المادة وغزارتها، فإنها كما ذكرنا سابقاً، لم تأت إلينا وحيدة وخالية من الإضافات المبطنة ومن سلطات المراقبة التي تحرص على تداول النص وقراءته وفهمه وفق مسبقات خاصة. ما يعني أن العقبة أمام العبور من الموزع والمشتت إلى المُوحَّد والمُدمَج في كائن شخصي، تتمثل في الشروط المعرفية التي نتلقى بها النص ونتداوله ونفهمه ونفسره. والتي لا تقتصر على الإجراءات المعرفية بل تشمل أيضاً فضاءات المعرفة وبرادايم (Paradigm) التفكير. إنها شروط ابستمولوجية وشروط إجتماعية معاً، تتمثل الأولى في ابتكار طرق تداول وتقنيات تركيب وقواعد فهم جديدة للوثائق الدينية المدونة، تسمح بتلمس سمات ومعالم تجربة النبوة التي حصلت في فترة استثنائية من التاريخ، وهذا أمر ممكن على مستوى النخب. وتتمثل الثانية في سماحة المجتمع وسعته وقابليته في زحزحة بديهيات التفكير القائمة ومسلمات الوعي الديني السائدة، وهذا مرتهن بلحظة خاصة من التاريخ الإسلامي لم تأت بعد.

4. 18 الحديث بوصفه نصاً منافساً للقرآن

ارتقى الحديث المروي عن النبي ليصبح نصاً منافساً للنص القرآني، لا بمعنى منافسته لمكانة القرآن، بل بمعنى منافسته له في الدلالة، بحيث لم يعد القرآن مستقلاً بمعناه أو بدلالته، بل أصبحت السنة تدخل على عامه فتخصصه، وعلى مطلقه فتقيده، وعلى محكمه فتُفَصِّله وعلى مُتشَابهه فَتُبَيِّنه. وأصبحت السنة تملك قوة نسخ القرآن نفسه، بمعنى إلغاء الوارد فيه ورفعه واستبدال حكم آخر بحكم ورد فيه.

ورغم القول بتواتر النص القرآني والقطع في ثبوته، إلا أنه اعتبر ظني الدلالة، بمعنى أن معرفة مراد الله، لا تكتمل إلا بضم الأحاديث النبوية المدونة إليه، باعتبارها قرائن إضافية على البيان القرآني، ليكون المعنى ثمرة التفاعل والتداخل والتقاطع الحاصل بين المرجعيتين النصيتين: القرآن والسنة.

وقد تجلى موقف الأصوليين، في العلاقة الدلالية بين القرآن والسنة على مستويين اثنين:

أولهما تخصيص عام القرآن، أو تقييد إطلاقه، بالسنة وفق المبدأ الذي شاع، بأنه "ما من عام إلا وقد خص". كان هذا هو موقف الشافعي، الذي ارتقى بموقع السنة الدلالية إلى مستوى القرآن، رغم قوله بتفاوت المرتبة بينهما. فالحديث المروي، بالنسبة للشافعي، دون القرآن في المرتبة والمنزلة، لكنه يساويه في الدلالة والمعنى. وهذا هو الموقف الغالب عند جميع الفقهاء، سنة وشيعة، باستثناء الحنفية وداوود الظاهري، وجميع المتكلمين عموماً، معتزلة وأشاعرة[131].

فنجد القاضي عبد الجبار المعتزلي، يجوز تخصيص عموم الكتاب بأخبار الآحاد، إلا أنه اشترط في التخصيص أن يكون مقارناً اي متصلاً أو في حكم المتصل. ورأى بن حزم جواز تخصيص القرآن بالقرآن والقرآن بالحديث والقرآن بالإجماع والحديث بالقرآن والحديث بالحديث. يقول: "وكلامه (النبي) وكلام ربه سواء، في أنه كله وحي، وفي أنه كله لازمة طاعته. فالآيات التي ذكروا والأحاديث المبينة لها مضموم كل ذلك بعضه إلى بعض غير مفصول منه شيء عن آخر بل هو كله

(131) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 229-239. راجع أيضاً: الرسالة للشافعي، ص. 207.

كآية واحدة أو كلمة واحدة ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض"[132].

ويقول أبو الوليد الباجي (الحنبلي): "إذا وردت الألفاظ (من قرآن أوسنة) لم يجز حملها على العموم ولا غيره إلا بقرينة يراد بها. والعام يبنى على الخاص سواء تقدم الخاص أم تأخر عنه أو كان متفقاً مع العام أو مختلفاً عنه. فالخاص أقوى من العام لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله على وجه محتمل، فكان الخاص أولى"[133].

وحاول الجويني أن يحل معضلة جواز تقييد الكلام أو تخصيصه بقرينة منفصلة أو متأخرة عنه،كما هو الحال بين الآية القرآنية والحديث المروي. فرأى، أن الألفاظ الموضوعة للعموم تنقسم إلى مطلق ومقيد. فالمطلق ما خلا من قرينة تنافي مقتضى العموم، أما المقيد فهو الصيغ المقيدة بالقرائن، الحالية أو اللفظية، وتكون وظيفة التخصيص "تبيين المراد باللفظ الموضوع ظاهره للعموم". وتأخير البيان بالتخصيص ليس مستحيل الوقوع عقلاً، "فإننا نعلم أن الأحكام التي اقتضتها الصيغ مطلقة ثم فصلتها سنن الرسول على مر الزمان عند اعتقاب (تعاقب) الوقائع كثيرة". فيكون التخصيص بنظره ونظر الشافعي منفصلاً عن المبين، إذ هو دليل مستقل وليس جزءاً من الكلام المتصل المشتمل على الصيغة العامة. وعلى هذا اختار الجويني جوار تخصيص الكتاب بخبر الآحاد مؤصلاً موقفه بإجماع الصحابة بالرغم من علمه بظنية العلم الذي يفيده خبر الآحاد[134].

وقد ذهب أكثر فقهاء الشيعة كذلك إلى جواز تخصيص القرآن بالسنة، منطلقين من مواقف بيانية مشابهة لموقف الشافعي، من أن القرآن قطعي الصدور ظني الدلالة، ومن أن للسنة وظيفة بيانية لنفس الآيات القرآنية بحيث لا ينكشف الحكم الديني إلا بضميمة المرجعيتين النصيتين، والإحالة المتبادلة بينهما. وقد لعب الحديث النبوي

---

(132) المصدر نفسه. راجع أيضا: أبي الحسن البصري، المعتمد، ج. 1، ص. 275. راجع أيضاً: بن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 42.

(133) الباجي، إحكام الفصول، ص. 235.

(134) الجويني، البرهان، ج. 1، ص. 356.

"إني تارك فيكم الثقلين، لن يفترقا أبداً " دوراً جوهرياً عند الشيعة الإمامية في توجيه النظرة إلى القرآن والسنة. فالسنة، التي هي المرويات عن أئمة أهل البيت، هي بمثابة الشارح والمبين للقرآن، ولذلك لا يجوز التعبد بالقرآن وحده. يقول الشيخ الصدوق: "كذلك لا يجوز أن نتعبد به أي القرآن إلا ومعه من يقوم فينا مقام النبي في قومه وأهل عصره في التبيين لناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، والمعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما يحتمله من تأويل". ويقول المفيد: "وليس يمتنع تخصيص القرآن بالسنة الثابتة"، ويقول الطبرسي: "واعلم أن الخبر قد صح عن النبي وعن الأئمة القائمين مقامه أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر (الحديث) الصحيح والنص الصريح"(135). مع وجود استثناءات نادرة عن بعض الشيعة، منهم الطوسي الذي يفهم من قوله: "وعندنا لا يجوز العمل به (خبر الواحد) في تخصيص عموم الكتاب"(136)، عدم تخصيص الكتاب بالسنة.

بالمقابل فقد ذهب بعض الحنابلة والمعتزلة وطائفة من المتكلمين وجماعة من أهل العراق، ذهبوا كما يبين الفقيه الحنفي البزدوي، إلى أن "العام من الكتاب لا يُخَص بخبر الواحد خلافاً للشافعي. لأن المتن أصل والمعنى فرع له، والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتاً بلا شبهة فيه فوجب الترجيح قبل المصير إلى المعنى". فأدلة الحنفية تقوم على أن عام القرآن قطعي دلالة وثبوتاً وخبر الآحاد ظني ثبوتا ولا يقوى الظني على تخصيص القطعي لأن في التخصيص إبطالاً لمدلول العام القطعي في بعض جزئياته بظن، أو تغييراً لمعناه البين الثابت له قطعا بمقتضى وضعه اللغوي فلا بد أن يكون المخصص في نظرهم في قوة العام من حيث القطعية حتى لا يؤدي ذلك إلى ترجيح الظني على القطعي(137). بذلك يكون الخاص بنظر الحنفية دليلاً معارضاً للعام القرآني. في حين يرى الأصوليون أن الخاص في جوهره بيان تفسير للعام.

---

(135) الصدوق الشيخ، معاني الأخبار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1378 هـ، ص. 134.
راجع أيضاً: الشيخ المفيد، المسائل الصاغانية، دار المفيد، بيروت، 1993، ص. 104.
وراجع: الأردبيلي، زبدة البيان، المكتبة الرضوية، طهران، ص. 1.

(136) الطوسي، عدة الأصول، ستارة، قم، 1417 هـ، ج. 2، ص. 544.

(137) البزدوي، أصول البزدوي، دار الفكر ، بيروت، 1991، باب نسخ السنة للقرآن.

وقد ذهب بعض علماء الشيعة المعاصرين، وفي مقدمهم العلامة الطباطبائي، إلى اعتبار القرآن نصاً مستقلاً في تكوينه ودلالته، بل هو منفصل عن مناسبات النزول. ما يجعله نصاً ذاتي الدلالة، منتجاً لمعانيه من داخله من دون إحالة خارجية أو مرجعية منفصلة عنه. يقول الطباطبائي: "ومثل هذا الكتاب (القرآن) لو احتاج في بيان مقاصده إلى شيء آخر، لم تتم به الحجة. . .خاصة أن القرآن نفسه يثبت حجية أقوال النبي وتفسيره. . التفسير الواقعي للقرآن هو التفسير الذي ينبع من التدبر في الآيات القرآنية وضم بعضها إلى بعض". فالسنة بنظر الطباطبائي ليست إلا شارحاً ومؤيداً ومثبتاً لما يقوله القرآن، وتطبيقاً لدلالته في زمن النبي أو الأئمة، لا أنه منشرط بها ومقيد بحضورها. فالسنة في طول القرآن لا في عرضه[138].

ثانيهما: جواز نسخ القرآن بالسنة هذا الموقف ليس كسابقه في التوافق حوله، بل هنالك اختلاف بين الفقهاء، مع وجود تيار قوي ويكاد يكون غالباً، يجوّز نسخ القرآن بالسنة.

وقد ذهب الشافعي إلى منع نسخ الكتاب بالسنة مؤكداً أن النسخ لا يقع إلا بين آيات القرآن. مستدلاً بذلك بالآية القرآنية: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ (النحل: 101). فللسنة وظيفة بيانية لا وظيفة نسخية، حيث وصف القرآن وظيفة النبي: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 64). والبيان هو الشرح والتفصيل والإظهار والتأدية، في حين أن النسخ هو الرفع والرفع ضد البيان[139].

وإلى منع نسخ القرآن بالسنة، ذهب أكثر فقهاء الشيعة أيضاً. يقول الشيخ المفيد: "العقول تجوّز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب غير، أن السمع ورد بأن الله لا ينسخ كلامه بغير كلامه. . فعلمنا أنه لا ينسخ الكتاب بالسنة وأجزنا ما سوى ذلك"[140]. بالمقابل، استبعد القاضي عبد

---

(138) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، مجموعة مصادر التفسير عند الشيعة، قم، ص. 68.

(139) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص. 258.

(140) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه،دار المفيد، بيروت، 1993، ص. 43.

الجبار ما ذهب إليه الشافعي من أن القرآن لا يُنسخ بالسنة القاطعة، لأنها وبحكم قطعيتها تكون بمنزلة القرآن فلا يجوز إلا أن تدل على النسخ.

ولعل مذهب المجوزين للنسخ، منطلق من أن السنة وحي ليس بقرآن، بحيث يعود الاختلاف بينهما إلى الخلاف في العبارات وليس في الحقيقة والطبيعة، يقول الغزالي: "فربما دل (الله) على كلامه بلفظ منظوم يأمرنا فيسمى قرآناً وربما دل بغير لفظ متلو فيسمى سنة، والكل مسموع من الرسول، والناسخ هو الله في كل حال"[141]. وعلى نقيض هذه المواقف نجد الكلوذاني ينفي وقوع نسخ القرآن بالسنة داحضاً أدلة المؤيدين لوقوعه، وهو يشير بذلك إلى أن "القرآن أرفع منزلة من السنة فلا يصح تناسخهما"[142].

بذلك استطاعت المصنفات الحديثية، رغم جميع الالتباسات حول طريقة تدوينها وتصنيفها وتأخرها في المرتبة عن النص القرآني، أن تحتل موقعاً مساوياً ومشاركاً للقرآن في حركة تشكيل المعنى الديني، بل نجدها تتقدم على القرآن في تكوين الوعي الديني، بحكم بساطة عباراتها وسهولة حفظها، ومراعاة نصوصها لخصوصيات المذاهب الإسلامية، التي لم تكتف بإنتاج أطر التفكير في الدليل الديني بل عملت على إنتاج الدليل الديني نفسه، لتتمكن من خلال الدليل المُنتج التحكم بمنظومة المعنى الديني وتوجيه النص القرآني الوجهة التي تناسبها.

تكمن خطورة المنهج المتبع في الجمع بين دلالات النص القرآني والنص النبوي، أنه لا يتعامل مع النص القرآني كوحدة لغوية مستقلة ذات نظم خاص وتشكيلة دلالية قائمة بذاتها. إذ إن تقنيات تخصيص العام وتقييد المطلق وتوضيح المتشابه ونسخ النص المتأخر للنص المتقدم عليه والمعارض له، هي تقنيات معمول بها في نسج العلاقة بين القرآن بالسنة، وتمعن في تقطيع أوصال الفضاء الدلالي الخاص للنص القرآني، وتشوّش على التفاعل بين نصوصه، وتمنع المعنى القرآني من التشكل منفرداً، بحكم أن أكثر عبارات القرآن وجمله يتم توجيهها بنصوص من خارجه وُجهةً مغايرة للوجهة التي يمكن لها أن تتخذها لو تركت ونفسها، أو اكتفي بجمعها وتنسيقها مع عبارات وجمل أخرى من داخل القرآن.

---

(141) الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، ج. 1، ص. 97.

(142) المصدر نفسه، ج. 1، ص. 96.

4. 19 الجمع بين الأدلة
وسيلة إجرائية للخروج من المأزق

حصل في انتقال الإرث النبوي من التناقل الشفاهي والجري العملي اللذين كانت عليهما السنة الحية بعد النبي، إلى نص مدون اكتمل تصنيفه وتدوينه في القرن الثالث الهجري عند السنة، وفي القرن الخامس الهجري عند الإمامية. وكان هذا الانتقال بمثابة تصدع في وحدة البنية النصية التي كانت قائمة زمن النبي، وتحول في مفهوم النص الديني نفسه. فبعد أن كان القرآن يُقرأ ويفهم داخل مناخ عملي وأجواء جماعية، أصبح بعد تدوين الحديث، عبارة عن نص منفصل عن سنة النبي، وتشكل ما يشبه مرجعيتين (هما القرآن والسنة) منفصلتين استدعتا من الفقهاء بذل جهد كبير في بناء آلية للتوفيق بين دلالة المرجعيتين. هكذا تم تقطيع حدث القول النبوي، من قول موحد ومندمج بعضه مع البعض، سواء أكان في القول القرآني أو قول النبي أو الفهم المترافق معهما، وتحولهما، القرآن والسنة، إلى منظومتين منفصلتين تتنافسان على الدلالة وعلى المعنى.

اقتصر النشاط الفقهي على التوفيق بين تناقضات النصوص التي فرضتها ملابسات التدوين، وعلى إيجاد حالة تساكن بين المنظومات النصية المتعددة، وابتكار آليات لحل التصادم والتعارض بينهما، إما بتخصيص العام أو تقييد المطلق أو نسخ اللاحق للسابق المتعارض معه. وهي إجراءات تعمل على خلق واقع نصي جديد مغاير للواقع النصي الذي كان زمن النبي، حيث كانت الأقوال حينها، من القرآن والسنة، متضافرة ومتعاضدة وبحكم القول الواحد. في حين فكك الواقع النصي الجديد، تلك اللحمة وذلك التعاضد، وتمت تجزئة وتقطيع ذاكرة المسلمين الموحدة عن لحظة التدشين الأولى، ولم يعد بالإمكان إعادة توحيدها إلا بتفكيك المنظومة النصية الجديدة المتشكلة، ونزع وهم المطابقة بينها وبين حدث النبوة. وهذا ما لا يمكن حصوله، على الأقل حتى الآن، لأنها منظومات تعيد إنتاجها مؤسساتٌ ذات عمق تاريخي وتجذر اجتماعي وصلاحية إلزام وحظر دينيين.

ويمكن القول إن تقنيات النسخ وتخصيص العام وإطلاق المُقيَّد، هي مخارج

مهمة وأدوات فنية وإجرائية للتخلص من التعارض الحاصل بين النصوص المُدوَّنة. ولا سيما أنها لم تدون في فترة واحدة ومن قبل جهة واحدة، فالقرآن دُوِّنَ في زمن، والسنة دونت في أزمنة أخرى ومتباعدة، كما أن السنة ليست موحدة، وتختلف من مذهب لآخر. لذلك كان أهم معضلة واجهت الفقيه هي تعارض الأدلة، التي لا يخلو منها أي مبحث استدلالي حول حكم شرعي معين، نظراً لوجود هذا الكم الهائل من الروايات، التي لم تخل نسبة كبيرة منها من الوضع والكذب والدس لدواعٍ أكثر من أن تحصى، أولها استدعاءات إيديولوجية لشرعنة المذاهب السياسية والمذهبية، وآخرها ضعف الذاكرة وتحريف التناقل الشفاهي للنص، الناتجان عن الفارق الزمني بين زمن حياة النبي وزمن الرواية.

لذلك فإن التقنيات التي ابتكرت لمعالجة التعارض القائم بين الأدلة ليست أدوات كشف عن مراد الله، فهي ليست طريقة عقلائية في فهم كلام المتكلم المحفوف بالقرائن المتصلة والمنفصلة كما يصور لنا علم أصول الفقه، بل هي تقنيات تم ابتكارها للخروج من مأزق التعارض بين الأدلة الدينية التي لم تعد تصدر عن النبي مباشرة بعد وفاته، بل تصدر بالواسطة عبر عدة رواة أو سلسلة من الرواة، الأمر الذي ولَّد جملة تعقيدات رافقت عملية تدوين النصوص الدينية وتصنيفها. تقنيات الجمع بين الأدلة المتعارضة هذه، لم توضع لتعالج أصل التناقض بين الأدلة بأن ترجع إلى اسبابه العميقة والحقيقية، بل نجدها تؤدي إلى التأقلم مع هذه التناقضات وقبولها كقدر حتمي للمنظومة النصية، تكتفي فيه بتنظيم سير دلالات النصوص ورفع التعارض الظاهر بينها، مع بقاء تناقضاتها مستحكمة في العمق، الأمر الذي يخلق صعوبة بالغة في بناء أية تشكيلة دلالية مترابطة بين النصوص أو أية منظومة معنى متماسكة. وهو ما يفسر الرغبة الفقهية والتفسيرية في التعامل مع النص الديني كمجموعة نصوص جزئية متفرقة ومستقلة عن بعضها البعض، من دون أية رغبة في التعرف إلى البنية الناظمة لها. بل يكتفي الفقيه والمفسر، مع استثناءات نادرة، بالانتقال أفقياً من نص إلى آخر، وتوليد سلسلة معان جزئية متفرقة ومستقلة عن بعضها البعض أيضاً، من دون أي اكتراث منهما في الكشف عن كلياتها الجامعة ومقاصدها المُوَحَّدَة لها.

بتدوين السنة، تمكن المسلمون من حفظ التراث الديني الذي خَلَّفَه النبي من

قرآن وسنة. إلا أن عملية الحفظ هذه ما كانت لتكتمل من دون إحاطة النصوص المدونة بما يسمى بالإجماع، الذي اعتبرت إجراءاته وترتيباته ومقترحاته ضرورية لضمان سلامة النص الديني واستمراريته في جميع العصور، ولتثبيت سلطة مؤسسة التفسير المرجعية في ضبط معنى النص والحد من سوء استعماله. وهذا ما سيكون موضوع بحثنا في الفصل المقبل.

الفصل الخامس

الإجماع واستمرار صدور النص بعد النبي

نعرض في هذا الفصل دور الإجماع ومكانته، ليس في حفظ تراث الوحي ورعايته بعد وفاة النبي فحسب، بل في تنصيبه مصدراً تشريعياً لأحكام الدين، وصيرورته نصاً دينياً يضاف إلى النص القرآني ونص السنة النبوية، بل ينافسهما ويتقدم عليهما في الدلالة، لتكتمل به منظومة النص الديني في الإسلام، المتقومة بالقرآن والسنة والإجماع. وسنناقش في هذا الفصل: مكانة الإجماع في دائرة الوعي الديني، ومستندات حجيته (إلزاميته)، وطبيعته الدلالية والعناصر المقومة له، ثم سنتطرق لمكانة الإجماع ودوره عند الشيعة (الإمامية بالتحديد)، وأخيراً سنتناول طبيعة المنظومة النصية ومنطق العلاقة الذي يجمع أو يفرق بين عناصرها الثلاث: القرآن والسنة والإجماع.

5. 1 تحول الإجماع من وظيفة الإجراء إلى وظيفة التشريع

لم يكن الإجماع في زمن الصحابة الأول بهذا الوضوح من حيث مبانيه وآلياته وتقنياته التي أخذت تتعقد وتتفرع كلما تم الابتعاد عن زمن النبي. بل لم يعهد إلى جيل الصحابة ضرورة الإجماع في كل شأن ديني أو دنيوي، وكان الاختلاف حاصلاً ومستمراً بينهم في تقرير الكثير من الشؤون الدينية والدنيوية، إلا أن وراء التعدد الحاصل بين الصحابة في الآراء والمواقف، مرتكزاً دينياً مشتركاً، ووجدانية متوقدة، منعتهم في السنين الأولى من تفاقم الخلاف بينهم، وخلقت الحرص في جيل الصحابة الأوائل على استمرارية حركة الدعوة الدينية واستقرارها بعد النبي.

بيد أن أهمية الإجماع أخذت تقوى كلما ابتعد المسلمون عن زمن التأسيس الأول، ومع تناقص فرص الاحتكاك أو التواصل الحسي بعصر النبي والعصر القريب منه، كجيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. لم يعد لديهم وسيلة للتحقق من يقينية الوثائق الدينية التي بين أيديهم، والتأكد من أن ما يتداولونه من نصوص تجسد تجربة الوحي وتمثلها تمثيلاً مطابقاً وجازماً. ولما كان ما بأيديهم من وثائق دينية، ولا سيما القرآن، قد تم تدشينها بوصفها مدونات نصية نهائية ومغلقة بعد النبي، وتم تدوين التراث النبوي في عصور زمنية ممتدة، نشأ في وعي المسلمين تلازم بين سلامة وصحة المدونات وعصمة العصور والأزمنة التي أنتجتها. ليتخذ الإجماع بذلك مكانة فريدة بين المجموعات النصية، لا تقتصر على كونه مصدراً تشريعياً مستقلاً، بل ليحتل موقع أصل الأصول الذي تتوقف عليه سلامة القرآن ويقينيته، وصحة تداول المدونات الحديثية، الصحاح الستة عند السنة، والكتب الأربعة عند الشيعة. ليصبح الإجماع في المنظومة النصية، كما يقول الغزالي: "أعظم أصول الدين"[1]، وكما يقول الأصفهاني: "لا يعارضه دليل أصلاً"، ويكون إنكاره مؤدياً إلى كفر متعاطيه، "لأن إنكاره يتضمن إنكار سند قاطع وهو يتضمن إنكار صدق الرسول وهو كفر"[2]، وكما يقول البزدوي: "الإجماع من أعظم أُصول الدين. فلأن يثبت الإجماع حجة لأَجل صيانة أصلِ الدين كان أولى، وهذا بخلاف الشرائع المتقدمة؛ فَإِن نسْخَهَا لَمَّا كان جائزا لم تقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة عن الخطأ فأما شريعتنا فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فعُصمَت أُمتها مِنْ الخطأ ليَبقى الشرع بإجماع الأُمة مَحفُوظاً"[3].

بهذا اتخذ الإجماع صورة إجرائية في زمن الصحابة، لغرض ملء الفراغات التي نتجت عن موت النبي، ولهدف تأسيس قواعد ونظم علاقات جديدة، إلا أن هذا الإجراء انتقل في مرحلة لاحقة، من طبيعته الإجرائية العملية، إلى مرتبة أخرى ذات بعد غيبي ومغلفة بقداسة معينة، أخذت تقوى وتشتد كلما ابتعد الزمن عن فترة

---

(1) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ص. 139.

(2) بن أمير حاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 3، ص. 144.

(3) البزدوي، أصول البزدوي، باب الإجماع.

الوحي. وكأن هنالك حاجة دائمة في كل الأزمنة لقداسة معينة متجسدة بمؤسسة أو هيئة اجتماعية تحمل سلطة إلزام مقدس، وتملك صلاحية التعبير عن الله أو تمثيل الله بنحو من الأنحاء. فنجد مثلاً أن الأمة التي اختزل إجماعها لاحقاً إلى إجماع الفقهاء فيها، تملك بمجرد إجماعها صلاحية التعبير عن الله وقوة التحدث باسمه. ولهذا السبب نجد أن ديناً من الأديان لا يخلو من سلطة قداسة أو سلطة التكلم باسم الله أو الدين. فسلطة المرجعية الدينية الشيعية، وسلطة ولاية الفقيه، وسلطة دار الإفتاء، وسلطة الكنيسة، هي سلطات تضيق في موضع وتتسع في موضع آخر، إلا أنها تشترك جميعها في التكلم باسم الدين وحيازة سلطة التشريع عن الله بالفتوى أو التأويل أو التفويض.

من هنا فإن مكانة الإجماع وإلزاميته، لم تستندا حصراً إلى الحديث المروي عن النبي: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، بل استندتا إلى قوة الإلزام الجماعية، المُسنَدَة إلى صلاحية تعميم سلطوية، وكثافة استدلال فقهي، تجعل إرادة الجماعة تتطابق مع إرادة الله. ليمثل الإجماع بذلك انصهار الذروتين وتطابقهما، سلطة الأرض وسلطة السماء. وهو ما يبقي إرادة الله مستمرة في مجرى التاريخ البشري، ويجعل قناة الاتصال التي يكشف الله من خلالها عن مراده قائمة ودائمة في حياة المؤمنين.

5. 2 الطبيعة الدلالية للإجماع

رغم أن القرآن والسنة هما الممثلان الوحيدان لتجربة الوحي والنبوة، وبالتالي المعبران الحصريان عن مراد الله. إلا أنه برز بعد وفاة النبي، وفي سياق تشكل منظومة النص الديني، مُعَبِّرٌ آخر تمثل بالإجماع، الذي لم يعد مجرد توافق إرادة المسلمين على أمر من الأمور، بل هو، بحسب تلك المنظومة، كاشف عن إرادة الله وحكمه في أمر من الأمور. أصبح الإجماع بالتالي دليلاً شرعياً ودينياً مستقلاً، يضاف إلى دليلي القرآن والسنة، بصفته نِداً مزاحِماً لهما، ويتقدم عليهما في قوة دليليته في أكثر الأحيان، رغم تأخره عنهما في مرتبته الاعتبارية ومنزلته الوجودية وزمن تحققه. بل أصبح الإجماع أعظم أصول الدين بتعبير الغزالي، لأنه العمدة الأساسية في تأكيد يقينية المصحف الدائر بين المسلمين لجهة مطابقته للوحي الذي نزل على النبي، وفي منح الخبر المتواتر قوة العلم والعمل معاً، وفي تسويغ العمل بخبر الآحاد الذي هو

عمدة الأحاديث المدونة والمصنفة في الكتب الحديثية[4]. تحول الإجماع من اتفاق على رأي أو موقف، إلى نص يستدل به على ثبوت حكم أو تقرير موقف، ليُنصَّب ركناً من أركان المنظومة النصية، المتقومة بالقرآن والسنة والإجماع، وليصبح، بتعبير الجابري، "من أقوى السلطات المرجعية في الحقل المعرفي البياني"[5].

لم يكن لإجماع المسلمين أية قيمة زمن النبي، بسبب أنَّ النبي هو القيادة الكاريزمية الحصرية والمرجع الوحيد المعبر حينها عن مراد الله. وبوفاة النبي، برزت حاجة المسلمين إلى اتخاذ إجراءات وقرارات مصيرية تتعلق بحفظ الإرث النبوي ومعالجة مسائل دينية مستجدة ومصيرية بعد النبي. وهي قرارات تبقى مُعلَّقة ومحلاً للتردد في المزاج الديني العام، ما لم تكتسب مشروعيتها من مرتكز ديني مُلزم. كان الإجماع أحد أهم، بل أهم مستمسك ديني اعتمده المسلمون للخروج من هذه المعضلة، لأنه لا يكتفي بشرعنة الإجراءات والأحكام الجزئية التي اعتمدت بعد النبي التي لم تستند صراحة إلى نص قرآني أو نبوي، بل يحمل، بحسب منطوق الرواية "لا تجتمع أمتي على خطأ" وبحسب البناءات الاستدلالية للفقهاء، قوةَ الكشف عن مراد الله، ويدل بطريقة غير مباشرة على استمرار الوحي بعد النبي، لكن هذه المرة، عن طريق جماعة المؤمنين لا عن طريق شخص بعينه. حيث يكشف إجماعهم واتفاقهم حول أمر من الأمور عن إرادة الله وحكمه في هذا الأمر. فكأن الله عبَّر عن مراده من خلالهم وعبرهم، لكن هذه المرة لا باللفظ المباشر، بل بالموقف والإرادة المتجسدة باتفاقهم.

هذا يعني أن دليل الإجماع ليس دليلا لفظيا موصلاً إلى مراد الله، بل هو الحكم أو الموقف الذي كان محلا للاتفاق ويصبح كاشفاً عن إرادة الله بمجرد تحقق الإجماع حوله. فالتطابق الحاصل في الإجماع، ليس بين اللفظ المعبر عن الإجماع وكلام الله، بل بين الإرادتين، إرداة الله وإرادة المجمعين، يجعل من الشيء المجمع عليه مراداً لله كما هو مرادٌ للمؤمنين المجمعين، لا يعود قابلاً للتغيير والتعديل والحذف، ويصير بالتالي دليلاً شرعياً بقوة الأدلة الأخرى، من القرآن والسنة، في

---

(4) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج. 1، ص. 137-140.

(5) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 124.

مقام الكشف عن مراد الله. بل يصبح الإجماع كما سيأتي، حكما يقيناً يتقدم، في حال التعارض، على دليلي القرآن والسنة، اللذين يتقدمان بالمرتبة والمكانة على الإجماع، إلا أن دلالتهما ظنية وغير مقطوع بها.

فالإجماع ليس من نوع الدليل اللفظي الذي يتطلب، للكشف عن مقصده ودلالته، إعمال نظر وجهد ذهني. بل هو دليل ودلالة معاً، إذ إن الإجماع ينعقد على المعنى لا اللفظ، وعلى واقع أو ترتيب خارجي (أو موضوعي) وليس على عبارة أو صياغة لفظية خاصة. ما يعني أن اللفظ مجرد حاكٍ وناقلٍ ومعبر عن واقعة الإجماع ومضمونه، وليس هو مَعقِدُ الإجماع، بل يمكن أن تتعدد الألفاظ المعبرة عنه وأن تُستبدل بها تعابير أخرى ويبقى المدلول المُعبَّر عنه واحداً. وهذا ما يميزه من دليلي القرآن والسنة، المُعتبرين دليلين لفظيين، لا يُكشف عن "مراد الله" فيهما إلا بالاجتهاد أو التفسير، في حين أن "مراد الله" في الإجماع هو عين المجمع عليه، هو الكشف والمكشوف معاً، هو المضمون الواضح الذي لا يتبدل ولا يتغير مهما تغيرت أشكال التعبير عنه، لأن الإجماع ليس قولاً أو كلاماً يستعين به المتكلم لنقل ما يختلج في داخله وباطنه من معنى أو مقصداً محتجباً عن المخاطَب، بل هو موقف جماعي أو قرار سلطة أو التقاء قرائح علمية على فهم معين لِلفظَي القرآن أو السنة، تم التعبير عنها جميعا بألفاظ وعبارات مختلفة ومتعددة مع تطابقها على مضمون واحد.

وإذا كان اللفظ، في القرآن والسنة، هو واسطة الاتصال والتواصل بين الله وخلقه، فإن الإجماع يتجاوز أركان التواصل الضرورية بين ذاتين عاقلتين، ويلغي التفاوت الحاصل دائماً بين مقصد الله وفهم المتلقي لكلامه، ويَعبُرُ فوق ثنائية المتكلم والمتلقي (المستمع أو القارئ) لأنه لم يأت في سياق تواصلي بين متكلم ومستمع، فالاثنان: قصد الله وفهم المجمعين شيء واحد، ويكون الإجماع على موقف إجرائي وتدبيري لشؤون الدين أو موقف سلطة قائمة أو فهم خاص للنص، هو عين مراد الله بل عين ما يقوله الله. ولعل وضوح المدلول في الإجماع ومباشريته وعدم الحاجة إلى إخراجه من الخفاء والاحتجاب كما في الدليل اللفظي، فقد تم تقديم دليل الإجماع على باقي الأدلة الشرعية من قرآن وسنة، فنجد الفتوحي بعد تأسيس حجية الإجماع، يقدم الإجماع على باقي الأدلة بالقول: "وأدلة الشرع: الكتاب والسنة والإجماع

والقياس ونحوه. فيقدم من جميع ذلك إجماع على باقي الأدلة لوجهين: أحدهما: كونه قاطعاً معصوماً من الخطأ. الوجه الثاني: كونه آمناً من النسخ والتأويل بخلاف باقي الأدلة"[6]. وفي هذا التقديم، هيمنة وتغليب للفهم اللاحق للنصوص الذي يتسلح بالإجماع على الدلالة المفتوحة للنص الديني، وحجز لحرية هذا النص من التنقل عبر الأزمنة من دون إضافات وحواشي، صارت تداخل منظومة الوعي الديني لازمة من لوازم النص وضرورة من ضرورات معناه.

5. 3 حجية الإجماع

اختلف القائلون بحجية الإجماع: هل الدليل على حجيته العقل والسمع أم السمع فقط؟ فذهب أكثرهم إلى أن الدليل على ذلك إنما هو السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهة العقل، كما منعوا ثبوته من جهة الإجماع إذ كيف يكون الإجماع حجة على نفسه. فكان أساس الحجية هو الدليل السمعي فقط المتمثل بدليلي القرآن والسنة، اللذين أنشآ وأضافا بحكم صلاحيتهما و"عصمتهما"، مصدراً تشريعيا "معصوما" ومستقلاً، يتمثل بما يجمع عليه المسلمون. فالإجماع كما يقول الآمدي: "أصل من أصول الأدلة، وهو معصوم عن الخطأ"[7]، وهو كما يقول البزدوي: "كآية في كتاب أو حديث متواتر في وجوب العمل به"[8].

5. 3. 1 دليل القرآن

وقد استندوا، بدلالة المفهوم أو الملازمة البعيدة، إلى جملة آيات قرآنية دالة على حجية الإجماع وعصمة الأمة. من هذه الآيات:

- الآيـــــــة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾ (البقرة: 143)، وتقريب الاستدلال بهذه الآية، أن الوسط من كل شيء هو خياره، فيكون الإخبار عن وسطية هذه الأمة يعني كما يقول البزدوي: "الإخبار عن خيرية هذه الأمة، فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت

---

(6) محمد النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبكيان، القاهرة، ج. 4، ص. 599.

(7) سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 112.

(8) أصول فخر الإسلام للبزدوي، مرجع سابق، ج. 3، ص. 372.

أنهم لم يقدموا على شيء من المحظورات، وجب أن يكون قولـهم حجة، يتعين تعديلـهم فيما يجتمعون عليه، وحينئذٍ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً»[9]. وقد رد البعض هذا الاستدلال، بأن خيرية الأمة تستلزم عدالتها، بمعنى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، ولا تستلزم عصمتهم عن الخطأ أو مطابقة ما يفعلونه ويقولونه للحق. فالعدالة والخيرية منصبان على السلوك الديني والملكة الأخلاقية ولا يتعلقان بصوابية التفكير وصحة المعرفة ودقة الفهم.

- والآيـــــــــة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ...﴾ (آل عمران: 110). ووجه الدلالة هنا، أن القرآن وصف الأمة بالخيرية، لا لجهة مسلكها، بل لجهة أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ما يعني أن خيرية الأمة توجب حقيَّة ما تجمع عليه برأيها لا بمسلكها الأخلاقي فقط، وإلا كان ذلك ضلالاً وهو مناف لما تقوله الآية. وقد أُجيب على هذا الاستدلال، أن اتصاف المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لا يستلزم أن يكون قولـهم حجة شرعية تصير ديناً ثابتاً على كل الأمة، بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف لديهم في هذه الشريعة، وينهون عما هو معروف عندهم أنه مُنكرٌ فيها. أي أن خيريتهم ليست نابعة من عصمتهم في تحديد المعروف أو المنكر، بل نابعة من استقامتهم في اتباع ما عرفوه أنه معروف أو منكر[10].

- والآيـــــــــة: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ...﴾ (النساء: 115). حيث استدل على أن الجمع بين مشاقة الرسول (الذي هو مُحرَّم) واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، يدل على حظر اتباع غير سبيل المؤمنين، ويكون اتباعهم بذلك واجباً باتباع قولهم وفتواهم. وأُجيب: باحتمال أن يكون سبيل المؤمنين في الآية هو متابعتهم للرسول ومناصرتهم له، أو في الإقتداء به، أو فيما صاروا به مؤمنين[11]، وليس في كونهم مرجعاً علمياً معصوماً في تحديد مراد الله أو الكشف عنه. فسبيل المؤمنين الواجب اتباعه هو سبيل أخلاقي لا علمي.

---

(9) أبو بكر الرازي، المحصول في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت،ج. 4، ص. 66.

(10) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ج. 1، ص. 53.

(11) ابن حزم، الأحكام في أصول القرآن، ج. 1، ص. 74.

وعليه لا تحمل الآيات دلالة كافية أو قاطعة على حجية الإجماع، حيث ارتكز الاستدلال بها على المساواة بين الاستقامة الدينية أو الأخلاقية من جهة، وصلاحية القول المعرفي وسلامة الفهم وصواب الاعتقاد من جهة أخرى. أي إقامة ملازمة حتمية بين الهداية وصحة التفكير، واعتبار خطأ المعرفة من لوازم الضلال (المسلكي أو الاعتقادي). وهي ملازمة أو تبعية، ليست ملتبسة فحسب، بل شكلت قمعاً لأي مسعى علمي مستقل لا يتقيد أو يلتزم خصوصية مذهبية، ولا يتحيز لتضامن أو عصبية اجتماعية خاصة.

5. 3. 2 دليل السنة

من أدلة السنة ما روي عن النبي: "لا تجتمع أمتي على ضلالة". وهي رواية تدل على نفي الضلالة عن اجتماع الأمة، ولما كان الخطأ من أفراد الضلالة، فإن كل ما تجتمع عليه الأمة يكون حقاً. ويجاب عنه بمنع كون الخطأ المظنون ضلالة. ومن الأدلة ما رواه البخاري عن النبي: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرينَ حتى يأتيهم أمر اللـه وهم ظاهِرون"، إلا أن غاية ما في الحديث هو التمسك بالحق المعروف، وليس القدرة على كشف الحق. ومن جملة ما استدل به حديث: "من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه"[12]، وهذا الحديث أيضاً لا يحمل أكثر من المنع عن مفارقة الجماعة، ولا يدل على أحقية قولهم ومطابقته أو كاشفيته لمراد الله.

بحكم عدم الملازمة بين هدى الجماعة المؤمنة وصوابية آرائهم، فقد أنكر بن حزم أن يكون الإجماع نصاً مقابل نص القرآن والسنة، بل هو نابع منهما ولا سلطة مستقلة له خارجهما، وبالتالي فإن حجية الإجماع عنده تبقى تابعة لحجية القرآن والسنة ولا سلطة لنص أو قول خارجهما. فالإجماع بتعبير المناطقة في طول نص القرآن والسنة وليس في عرضهما حتى يعتبر نصاً يضاف إليهما، بل هو في داخلهما ومن توابعهما. ويكون وجوب اتباع الإجماع متفرعاً عن وجوب اتباع القرآن والسنة وليس شيئاً آخر. ولهذا قال بن حزم "لا إجماع إلا عن نص.. فصح أنه لا يحدث بعد

---

(12) صحيح مسلم، ج. 2، ص. 58.

النبي شيء من الدين، وهذا باطل أن يجمع على شيء من الدين لم يأت به قرآن ولا سنة، ويصح بضرورة العقل أنه لا يمكن أن يعرف أحد ما كلفه الله تعالى عباده إلا بخبر من عنده عز وجل.. وصحّ أيضاً بضرورة العقل، أن من أدخل في الدين حكماً يقر بأنه لم يأت به وحي من عند الله تعالى عن رسوله، فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله تعالى.. كذلك فإنما علينا صُلب أحكام القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله: إذ ليس في الدين سواهما أصلاً ولا معنى لطلبنا هل أجمع على ذلك الحكم أو هل اختلف فيه لما ذكرنا»[13].

كذلك، ونتيجة لانتفاء الظهور المباشر في النصوص، من قرآن وسنة، على حجية الإجماع، وعدم تحقق الملازمة القطعية بين منطوق النص والإجماع، ذهب بعض فقهاء السنة إلى رفض حجية الإجماع، من هؤلاء بن حزم كما ذكرنا، ومنهم النظّام المعتزلي، ومنهم أيضاً محمد علي الشوكاني الذي قال في «إرشاد الفحول»: «ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا إن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر بل لا يجب على المقلد اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه»[14].

وفي قول الشوكاني هذا، التفاتة ذكية لحقيقة حجية الإجماع، الذي لا ينطلق من كاشفيته عن مراد الله، بل من إلزاميته. أي أن حجيته ليست حجية علمية بل حجية تدبيرية، تُنَزِّل ما أجمع عليه المسلمون منزلة الأمر من الله، مع قطع النظر عن درجة يقين الإجماع وعلميته ومدى مطابقته لحكم الله. فالحجية هنا تترتب على حدث الإجماع ولا تتعلق بمضمونه. فلا يكون المُجمَعُ عليه (متعلق الإجماع) حقاً، بل يكون الإجماع نفسه هو الحق مهما كان متعلقه، والذي يستدعي بذاته الانصياع والطاعة مع قطع النظر عن صوابية أو خطأ مضمونه. فيكون المقصد وراء حجية الإجماع إلزامية العمل به لدواعي تتعلق بانتظام الجماعة المؤمنة وعدم تفرق كلمتهم، وليس منصباً على العلم بمطابقة مضمون الإجماع لمراد الله. فالعبرة بسلطة إلزامه لا في العلم الذي ينتج عنه أو اليقين الذي يولده.

---

(13) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج. 4، ص. 538.

(14) محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، ج. 1، ص. 53.

5. 4 حقيقة الإجماع

الإجماع في اللغة يحتمل معنيين أحدهما الاتفاق على الشيء، والثاني العزم على الأمر والقطع به من قولهم أجمعت على الشيء إذا عزمت عليه[15]. ويرى الغزالي أن الاتفاق والإزماع يشتركان في تحقق الإجماع، "فمن أزمع وصمم العزم على إمضاء أمر يقال أجمع، والجماعة إذا اتفقوا يقال: أجمعوا"[16]، وقد عُرِّف الإجماع في الاصطلاح، كما عن الآمدي، بأنه: "اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد (أو اتفاق المجتهدين) من أُمَّةِ محمَّد في عصرٍ من الأعصار على حكم واقعةٍ من الوقائع"[17].

انطلاقاً من هذا التعريف، نجد أن هنالك جملة عناصر ومقومات تتعلق بحقيقة الإجماع ووظيفته المعرفية والدينية، سنعمل في الأقسام التالية على بحثها:

5. 4. 1 في المجمعين

رغم أن الحديث النبوي يشير إلى اجتماع الأمة، كل الأمة، وهو موقف الغزالي الذي اعتبر الإجماع عبارة عن "اتفاق أُمةِ محمد خاصَّةً على أمرٍ من الأمور الدينية"[18]، إلا أن مذهب أكثر الفقهاء كان في حصر المجمعين بفئة خاصة من الأمة، وهم أهل الحل والعقد، أو اتفاق المجتهدين، وعدم الاعتبار برأي "العوام" سلباً أو إيجاباً. يقول بن حزم: "ذهب الأكثرون إلى أنَه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته"[19]. ويقول البزدوي: "فلا يعْتَبر فيهِ إلا أَهلُ الرأيِ وَالاجتهاد أيْ لا يُعتبر فِيه الْعوامُ.. فينعقد الإجماع بدونهم"[20]. وقد علل الآمدي عدم دخول العوام بأن "الأُمَّةَ إِنَّما عُصِمَتْ عن الخطإِ في استدلالها،

---

(15) المصدر نفسه.
(16) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج. 1، ص. 173.
(17) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 112.
(18) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج. 1، ص. 173.
(19) إبن حزم، الإحكام في أصول القرآن، ، ج. 1، ص. 74.
(20) البزدوي، أصول فخر الإسلام، باب الإجماع..

لأنَّ إثبـاتَ الأحكام الشرعيَّةِ من غير استدلالٍ ودليلٍ خطأٌ؛ والعامي ليس هو منْ أهل الاستدلال، فلا يُتصورُ ثبوتُ عصمة الاستدلال في حقِّه"[21].

وينطلق إقصاء العوام في انعقاد الإجماع من فكرة أن وظيفة الإجماع هي الكشف عن الحكم الديني، وهي وظيفة علمية يعجز عنها عوام الناس ولا يقوم بها إلا الفقهاء. في حين أن الإجماع كما تبين سابقاً ليس إلا توافق الإرادات على أمر من الأمور وليس التطابق غير المدبر في الآراء العلمية، وهو موافق لمعنى العزم الذي يتحقق بتوافق الإرادات لا تطابق الآراء. كذلك فإن إقصاء العوام عن مجال الإجماع لا يخلو من استناده إلى مفهوم "الخاصة والعامة"[22]، الذي ساهم في صياغته بن المقفع والجاحظ والماوردي، لغرض ترسيخ تراتبية اجتماعية ونظام علاقات ثلاثي الطبقات: الخليفة، والخاصة من الأمراء، والعلماء، والعامة الذين يضعهم المفهوم في خانة الدهماء الفاقدة للقدرة على الاستدلال والمسلوبة الحق في المشاركة في أي أمر ديني ودنيوي. فالعوام تقاد وتؤمر وتطيع، لا غير.

لم يكتف مفهوم الإجماع بإقصاء العوام، بل أقصى أيضاً من ليس من الفقهاء من أهل العلم والمتخصصين. يقول البزدوي: "ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليسَ من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام والمفسر الذِي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقايِيس والنحوي الذِي لا علم له بالأدلةِ الشرعيةِ فِي الأحكامِ، لأن هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهِم في درك الأحكام بمنزلة العوام واختلفَ فيمن يحفظ أحكام الفروع ولا معرفة له بِأصول الفقه ويعبر عنه بالفروعِي وفِيمَن تفردَ بأصول الفقهِ ولم يحفَظ الفروع ويعبر عنه بالأصولِي فمنهم من اعتبر الأصولِي دون الفروعي لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام وأقسامهَا وكيفِية دلالاتها وكيفِية تلقي الأحكَامِ من منطوقها وَمَفهُومها ومعقولها إلى غير ذلكَ بخلاف الفروعيِ"[23].

يبين النص السابق بوضوح، أن مفهوم الإجماع، أخذ يتحول من "إجماع الأمة"

---

(21) الأمدي، الأحكام، ج 1، ص. 112.

(22) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص. 332-362.

(23) البزدوي، أصول فخر الإسلام، باب الإجماع.

كل الأمة بحسب منطوق الحديث "لا تجتمع أمتي.."، إلى "خاصة الأمة" أي العلماء، ثم إلى خاصة الخاصة من الأمة وشريحة محددة من العلماء دون غيرهم وهي شريحة الفقهاء. ليصبح الإجماع مفهوماً فقهياً صرفاً، ينحصر في تشخيص الأحكام الشرعية، بعدما كان إجراءً تدبيرياً، لتوحيد موقف المؤمنين في تسيير شؤونهم الدينية والدنيوية ومنع تشرذمهم داخل المجتمع. أي تحول الإجماع من مجال التدبير العام إلى مجال التدبير الخاص داخل المؤسسة الفقهية، التي رأت أنها تحتاج في حركة اجتهادها إلى سلطة إلزام تستند إليها لفرض موقفها ورأيها العلمي. فالموقف العلمي لا يملك سلطة إلزام إلا بعد إضافة الاعتراف والقبول الاجتماعي إليه، وموضعة قائليه داخل شبكة السلطة، التي تسند الرأي العلمي، وتهبه لا قوة الاعتراف فحسب بل قوة الإلزام أيضاً. وليس أدل على هذه السلطة أكثر من سلطة الإجماع التي تحمل في داخلها توافق الإرادات داخل المجتمع على الموقف أو الرأي المجمع عليه، وتحمل أيضاً أقصى قوة رمزية تتمثل في الملازمة بين هذا التوافق البشري ومراد الله.

أصبح الإجماع في دلالته الاجتماعية، يحيل إلى مؤسسة اجتماعية هي مؤسسة الفقيه، التي لم تكتف بابتكار آليات عملها المعرفية واللغوية والعقلية، بل عملت أيضاً على تأسيس نظامها الداخلي، وعلى إيجاد قوة إلزام رمزية تسند قولها وتلزمه. وهو ما منح المؤسسة الفقهية، بفضل الإجماع سلطة خاصة بها مستقلة نسبياً عن السلطة السياسية، ومنحها القدرة على أن تبقى بمنأى عن تدخلات السلطة وإكراهاتها، بالإضافة إلى منحها صلاحية مشاركة السلطة في تدبير الشأن العام وتسييره. بيد أن هذا الاستقلال لم يكن استقلال انفصال وقطيعة، بل مهد لنشوء حالة تفاهم وتحالف بينهما، ترمز إلى تحالف السلطة والمعرفة الدينية، سمحت للفقيه إضفاء المشروعية الدينية على الحاكم السياسي، وسمحت للحاكم بإضفاء المشروعية السياسية على مؤسسة الفقيه. وهي صورة استمرت في التاريخ الإسلامي، وعبَّرت عنها مقولة "المُلك والدين توءمان" أفضل تعبير.[24]

---

(24) هي مقولة استعيرت من وصية أردشير لابنه سابور عند نصبه إياه للملك: "يا بني، إن الدين والملك أخوان، ولا غنى لواحد منهما عن صاحبه؛ فالدين أسّ الملك، والملك حارسه، وما لم يكن له أسّ فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع". راجع أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 1، ص. 251.

ولم ينته الأمر عند إقصاء من ليس فقيهاً من بين المجمعين، بل تحول الإجماع مع الزمن إلى خاصية مذهبية، يقتصر الإجماع فيه على خصوص فقهاء مذهب معين. وبالتالي ضاق مفهوم الإجماع من "اتفاق المجتهدين من أمة محمد" إلى اتفاق فقهاء بعض الأمة، فقهاء الفرقة الناجية، ومن إجماع عام إلى إجماعات خاصة تتنافس على المشروعية، فهناك إجماع المدينة، وإجماع الكوفة، والإجماع المتفق مع قول أبي حنيفة، والإجماع الموافق للشافعي، وهكذا[25].

وقد كان من جملة مباحث الإجماع، البحث في إمكانية دخول "أصحاب البدع" أو "الهوى" من المسلمين في الإجماع. حيث ذهب الأكثر إن لم يكن الجميع إلى عدم دخولهم فيه. فهؤلاء وإن لم يحكم بكفرهم، إلا أنهم "أهل ضلالة" لا يؤخذ بقولهم ولا عبرة برأيهم، وبالتالي فهم ليسوا من الأمة المعصومة عن الخطأ. وقد حاول البزدوي تبرير عدم دخول أصحاب الهوى في الإجماع، بأنهم خارجون تخصصاً لا تخصيصاً، أي هم ليسوا من الأمة "المتابعة"، رغم أنهم من أمة "الدعوة". فخروجهم ليس بسبب استثنائهم من بين أفراد الأمة بل لعدم اندراجهم من الأساس ضمن الأمة التابعة لنهج النبي. يقول البزدوي: "وإنما المرادُ بالأُمةِ من لم يتمَسك بالهوى والبِدعَةِ، لأن مُطلق الأُمة يتناولُ أمة المتابعة، دون أمة البِدعةِ وأهل الأهواء، الذين منكرو الإجماع منهم من أمة الدعوة كالكفار دون أمة المتابعة.. وصاحِبُ الهوى المشهور به، أي الذي غَلا في هواهُ حتى خرج عن ربقة الإسلام، ليس من الأمة على الإطلاقِ، جواب عما ذكَروا أنه من الأمةِ، بدلِيلِ قوله عليه السلام: ستفترق أمتِي على ثلاث وسبعينَ فرقة، فيشترط وفاقه لثبوت الإجماع، فقال: إنه ليس من الأمة على الإطلاقِ؛ لأنه من أمة الدعوة كسائر الكفار لا من أمة المتابعة، ومطلق الأمة تتناولُ أمة المتَابعة دونَ أُمة الدعوَةِ"[26]. ويقول الشوكاني: "قال بن القطان: الإجماع عندنا إجماع أهل العلم، فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل لـه فيه. قال: قال أصحابنا في الخوارج: لا مدخل لـهم في الإجماع،

(25) البزدوي، أصول فخر الإسلام، باب الإجماع.

(26) المصدر نفسه.

والاختلاف، لأنهم ليس لـهم أصل ينقلون عنه، لأنهم يكَفِّرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين"[27].

هذه نصوص دالة على أن الحيز العلمي المستقل عن التجاذب المذهبي والتطاحن السياسي، لم يستطع أن يشق طريقه ويخلق مساره الخاص في فضاء الفكر الديني، بحكم الملازمة القاطعة بين سلامة الاعتقاد وصواب الرأي، وتبعية الصحة المعرفية لمعايير الاستقامة الخاصة التي ينص عليها كل مذهب وكل تضامن. كما أن النصوص السابقة وثيقة مهمة على سيرورة مفهوم الإجماع في التاريخ الإسلامي، الذي أخذت دائرته تضيق إلى أضيق حيز ممكن لها، ليتحول الإجماع من إجراء تدبيري في خلق مناطق الاشتراك والجامعية بين أفراد المجتمع، إلى مفهوم إيديولوجي يدفع إلى التجزئة والتشرذم والتنابذ.

5. 4. 2 مجال الإجماع

الاتفاق على حكم واقعة من الوقائع في الإجماع، لا يقتصر على الأمور الدينية، بل يشمل أمور الدنيا أيضاً. جاء في حاشية العطار نقلا عن رأي جمهور الفقهاء "الإجماع قد يكون في أمر دنيوي كتدبير الجيوش والحروب وأمور الرعية، وديني كالصلاة والزكاة، وعقلي لا تتوقف صحته عليه"[28]. هذا يعني أن الإجماع لا يقتصر على الأمور العلمية ذات الطابع الاجتهادي، بل يطال المسائل ذات الطابع التدبيري، ما يدل على أن الإجماع، وبحسب ما يوحيه معناه اللغوي من "العزم"، هو تعبير عن توافق الإرادات حول موقف ما، مع قطع النظر عن مدركه العلمي والاجتهادي. وهو إجراء احتاج إليه المسملون بعد النبي، لتتخذ كافة التدبيرات الجماعية التي اتخذت حينها الصفة الدينية والشرعية، ويكون الأساس في الاستدلال به على حفظ الشريعة وسلامتها من التحريف. وهو ما أشار إليه بن العربي (الفقيه)

---

(27) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج. 1، ص. 53.

(28) الجلال المحلى، شرح المحلى على جمع الجوامع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1998، ج. 2، ص. 275.

بالقول: "وذلك أن الله ما ضمن حفظ الشريعة على الإطلاق، وإنما حصل الضمان في حفظها (الشريعة) في حالتين أحدهما القرآن والثاني الإجماع"[29].

لم تقف شمولية الإجماع، عند حدود الدين والدنيا، بل شملت آليات التفكير والفهم المُتبعة أيضاً. فالإلزام لا يقتصر على الحكم المجمع أو الموقف المجمع عليه، بل يشمل دليله وسائر الطرق المؤدية إليه، بحيث لا تجوز إعادة النظر فيها أو التشكيك في قوة إلزاميتها. فمتى حصل الإجماع على دليل معين، لم يجز عند البعض مخالفته أو أعادة النظر في دليله والأساس العلمي الذي استند إليه. فحجية الإجماع تشمل الحكم المجمع عليه والدليل على ذلك الحكم والمبنى الذي اعتمد للوصول إليه. يقول الشوكاني: "قال القطان: وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم، ويكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم. وأجيب عنه: بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها، نعم إن أجمعوا على إنكار الدليل الثاني لم يجز إحداثه (الدليل المخالف) لمخالفة الإجماع.. وذهب بعض أهل العلم إلى الوقف، وذهب بن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز"[30].

بل ذهب البعض إلى حجية الإجماع في الأدلة العقلية. يقول الزركشي في البحر المحيط: "وأما الأحكَام العَقلِيَّة فعلى ضربين: أَحَدُهُمَا: مَا يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع، كحدوث العالمِ وإثبات الصانع، وإثبات صفاته، فلا يكون الإجماع حجَّة فيها، كما لا يثبت الكتاب بِالسنة، وَالكتابُ يجِب العمل به قبل السنة. والثاني: ما لا يجب تَقدِيم العمل به على السمع، كجواز الرواية، وَغفرَان الذنوب، وَالتعَبد بخبر الواحد، والقياس، فالإجماع فيه حجة"[31]. أي أن الإجماع لا قيمة له قبال الضرورات العقلية، أما غيرها، وهي المباحث الأخرى التي لا تتفرع عن هذه الضرورات بل تستنتج من التجربة والاختبار والتحليل العقلي، فإن الإجماع يكون حاكماً عليها ولاغياً لنتائجها إذا كان مخالفاً أو مناقضاً لها. وفي ذلك تعطيل واضح

(29) أبو بكر محمد بن العربي، أصول الفقه، دار الجيل، بيروت، 2003، كتاب الأخبار.
(30) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج. 1، ص. 53.
(31) المصدر نفسه.

لكل حركة البحث العلمي، التي عمادها التجربة والاختبار، لا مجرد البديهة والضرورة العقليتين.

فالإجماع على الدليل إلى الحكم، النقلي أو العقلي، لا الحكم فقط، ينقل هذا الدليل من مصاف الظن إلى مصاف اليقين، ويحميه من سهام النقد. ورغم ذهاب جمهور الفقهاء، لا كل الفقهاء، إلى عدم حجية الإجماع على دليل الحكم، إلا أن مجرد إثارة هذه المسألة في باب الإجماع، مؤشر على سلطة الإجماع وخطورة تأثيره وقوة حضوره في الساحة العلمية والمعرفية، بل قدرته على إحداث إرباك وتشويش في المجال العلمي، الفقهي بالتحديد، لأنه يراكم التناقضات من دون أن يكون قادراً على حلها، بل يضم الإجماعات بعضها إلى بعض من دون أن يملك صلاحية إعادة النظر بالمجمع عليه، لا لشيء إلا بسبب أن مجرد حصوله في لحظة تاريخية معينة يحوله دليلاً شرعياً ثابتاً وملزماً.

ويستفاد من قول الشوكاني في إرشاد الفحول: " إذا استدل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر من غير إلغاء للأول، أو إحداث تأويل غير التأويل الأول؟ فذهب الجمهور: إلى جواز ذلك، لأن الإجماع والاختلاف إنما هو في الحكم على الشيء بكونه كذا، وأما في الاستدلال بالدليل، أو العمل بالتأويل، فليس من هذا الباب"[32]. يستفاد من هذا القول بأن الإجماع على حكم معين، يُحدِث فصلاً وعزلاً بين الحكم المجمع عليه وبين دليله، حيث يجوز النظر في الثاني ويمتنع النظر في الأول. وفي ذلك إعاقة كبيرة للنشاط العلمي والجهد الفكري الجاد في المسألة المجمع عليها، لا لشيء سوى أن حصول الإجماع حولها يؤدي إلى ضمها مع جملة المسائل الممنوع التفكير فيها، التي أخذ رصفها وتراكمها مع الزمن يحجب مدى النظر البعيد وأفق التفكير الحر، ويضع النشاط العلمي في مواجهة مع مقدس ملفق، الذي هو أمضى وأفتك سلاح في تعطيل النشاط العلمي وملاحقة مقترفيه. ففي الوقت الذي تسعى فيه المعرفة إلى إيجاد مجال مستقل لها في حركيتها وبناءاتها وآلياتها، إذا بها تقع في مواجهة مع مقدس مُدَّعى متمثل بالآراء السابقة والاتفاقات الحاصلة، وتقع في بؤرة تضاد وهمي ومصطنع بين المعرفة

---

(32) المصدر نفسه.

والغيب، بين البحث العلمي وشبكة المفاهيم التي تستحيل بالإجماع أفكارا غامضة مؤسطرة وشبه سرية لا تستمد قوتها من مَدرَكِها، بل من تحققها الخارجي والتوافق الجماعي عليها.

وقد نبه بن حزم إلى خطورة موقف جمهور الفقهاء من هذه المسألة، حيث رأى أن منح الإجماع سلطة مستقلة عن النص الديني، يؤدي إلى استحداث شريعة جديدة بعد النبي تنافس شريعة محمد. يقول الشوكاني: "اختلفوا فيما ينعقد به الإجماع، فقال جماعة: لا بد لـه من مستند، لأن أهل الإجماع ليس لـهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند، ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إثبات شرع بعد النبي، وهو باطل"(33). وحكى عبد الجبار عن قوم: "أنه يجوز أن يكون (الإجماع) عن غير مستند، وذلك بأن يوفقهم اللـه لاختيار الصواب من دون مستند"(34). وقد رد الصيرفي على ذلك القول بأنه: "يستحيل أن يقع الإجماع بالتواطؤ (بدون دليل) ولـهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك، بل يتباحثون حتى أحوج بعضهم القول في الخلاف إلى المباهلة، فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا عن دليل"(35).

فالقول بتوفيق الله إلى حكم من الأحكام يقطع الصلة المنطقية بين دليل الحكم والحكم، ويمنح الحكم حجية ذاتية وسنداً غيبياً يمنعان العقل من مباحثته ومناقشته. وهذا يجعل الإجماع، بطريقة أو بأخرى، بمثابة تشريع جديد بعد النبي، لا يفسر نصوص القرآن والسنة، بل يضادها ويعارضها ويعطل حيويتها الدلالية. بل يؤدي إلى تعطيل حركة العقل بالكامل، لعدم ضرورة استناد القول أو الموقف إلى دليل علمي، لأن مجرد وقوعه (الإجماع) في الخارج يكون علامة ودليلاً على تحققه "بتوفيق من الله لاختيار الصواب". وتتأكد كارثة هذا القول، إذا علمنا أن أكثر الإجماعات على فرض حصولها قد تمت بفعل تدبير سياسي مسبق، أو بفعل تواطؤ خاص بين أتباع مذهب فقهي أو كلامي معين مع السلطة الحاكمة ضد المذاهب الأخرى. ما يؤكد أن

---

(33) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج. 1، ص. 53.

(34) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، كتاب الإجماع.

(35) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج. 1، ص. 53.

الإجماع لم يكن تعبيراً عن تطابق غير مدبر بين الآراء العلمية، أو توافقٍ عفوي لكامل الإرادات والميول في المجتمع، بل هو أقرب إلى تواطؤٍ مُنظَّم وغير معلن بين أصحاب الميول والمصالح والأهواء المشتركة، لغرض تعزيز واقع ديني-سياسي معين، ومنحه مشروعية دينية لا تتحصل بعد النبي إلا بطريق الإجماع.

5. 4. 3 سلطة السلف وإمكان تحقق الإجماع

ينطلق أكثر الفقهاء من مقولة: "خير الأجيال جيل الصحابة ثم الذين يلونهم"[36]، للقول بأن كل عصر وجيل سابق يكون حجة على العصر الذي يليه بكل الأمور التي يجمع عليها. ما أدى إلى إلغاء تنوع الأزمنة المتعاقبة وإحالتها زماناً واحداً، وجعل الجيل اللاحق مرهوناً للجيل السابق ورأي السلف شبه المعصوم، ليس في مرتكزاته الدينية فحسب، بل في بناه ونظمه ومعارفه وعلاقاته. ما يعني مصادرة راهنية الحاضر لصالح الماضي، وافتقاد المستقبل لقوة الدفع نحو الجديد. وهذا من أهم مؤشرات خروج الإجماع على وظيفته المقررة، التي ذُكر أنها لاستمرارية الشريعة وحفظ الدين، وتحقيق تماسك مجتمعي في مواجهة أي طارئ أو جديد. فإذا بالإجماع يصبح بالمقابل مانعاً من استكشاف الدين والتعرف إلى مغازيه بحكم سلطة ومرجعية رأي السلف وآراء جميع الأجيال السابقة على الأجيال اللاحقة.

وقد شاع القول بندرة الإجماع، وصعوبة التحقق من حصوله أو المعرفة به، بل كان أحمد بن حنبل يكذِّب كل من يدعي الإجماع، وكان أبو حنيفة يقول إذا أجمع الصحابة تابعناهم وإذا أجمع التابعين زاحمناهم، ما يعني أن الإجماع في مراحله الأولى كان إجرائيا ولم يكن بقوة الإلزام الديني، وكان لكل جيل حيزه الواسع من البحث والتدقيق والنقد. وقد أكد داوود الظاهري أن الإجماع هو إجماع الصحابة فقط. كذلك فقد اعتبر بن حزم أنه من غير الممكن "أن يجتمع علماء جميع الإسلام في موضع واحد، حتى لا يشذ عنهم منهم أحد بعد افتراق الصحابة"، بحكم أن الصحابة قد توزعوا بعد النبي ولم "يجتمعوا مذ أن افترقوا، فصار بعضهم في اليمن في مدنها، وبعضهم في عُمان، وبعضهم في البحرين، وبعض في الطائف، وبعض بمكة، وبعض بنجد. وبعض بجبل طيِّئ، وكذلك في سائر جزائر العرب. . .فما بين

(36) المصدر نفسه.

ذلك من البلاد البعيدة واجتماع هؤلاء ممتنع غير ممكن أصلاً لكثرتهم وتنائي أقطارهم". هذا بالإضافة إلى أن "الناس مختلفون في هممهم، واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه، وينفرون عما سواه، متباينون في ذلك تبايناً شديداً متفاوتاً جداً.. ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً، لاختلاف دعاويهم ومذاهبهم فيما ذكرنا، وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحواسهم، وعلموه ببداءة عقولهم فقط، وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين فبطل أن يصح فيها إجماع على غير توقيف، وهذا برهان قاطع ضروري"[37].

رغم جميع هذه الأقوال، فقد استقر رأي الجمهور على القول بحجية الإجماع المتحقق في أي عصر من العصور، وأصبح هو القول الغالب. يقول الجصاص: "فدل ذلك على أن الإجماع في أي حال حصل من الأمة فهو حجة لله عز وجل غير سائغ لأحد تركه ولا الخروج عنه. ومن حيث دلت الآية على صحة إجماع الصدر الأول، فهي دالة على صحة إجماع أهل الأعصار، إذ لم يخصص بذلك أهل عصر دون عصر. ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على إجماع الصدر الأول دون أهل سائر الأعصار لجاز الاقتصار به على إجماع أهل سائر الأعصار دون الصدر الأول"[38].

ولما كان تحصيل أو تحقق الإجماع التام في كل عصر من العصور مستحيلاً، فقد عدَّلوا من شروط تحققه الصارمة، لينعقد باتفاق أكثر الفقهاء لا كلهم. يقول الآمدي: "اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفةِ الأقلّ، فذهبَ الأكثرونَ إلى أنَّهُ لا ينعقدُ. وذهب مُحَمدُ بنُ جرير الطبريّ وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخيَّاط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنهُ، إلى انعقادهِ. وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ التواترُ لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا كان معتدا به"[39]، ويقول بن حزم: "قالت طائفة: قول الجمهور والأكثر إجماع، وإن خالفهم من هو أقل عدداً منهم، وقالت طائفة ليس هذا إجماعاً"[40].

---

(37) ابن حزم، الأحكام في أصول القرآن، ج. 4، ص. 440.

(38) الجصاص، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، 1995، ج. 1، ص. 108.

(39) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، دار الفكر، بيروت، ج. 1، ص. 112.

(40) المصدر نفسه، ج. 4، ص. 440.

رغم ندرة الإجماع المتحقق، أو حتى امتناعه، فقد كان الاستشهاد بالإجماع والاستناد إليه ظاهرة عامة في الاستدلالات الفقهية والكلامية، بل كان الاستناد إلى الإجماع يتم لدعم رأيين متناقضين. ما يوحي بأن الإجماع تحول مع الزمن إلى مدرك سلطوي وآلة محاجَّة وقوة إلزام وحجة إفحام للخصم، لما فيه من قوة قداسة، ومن التخفيف على المستدِل مؤونة البحث عن الدليل والاستناد إلى الحجة العلمية والنظر الدقيق في حقيقة المسألة المبحوث فيها. صارت كثرة الاستنادات إلى الإجماع في دعم موقف أو رأي معين، صارفة عن النظر في النص الديني، القرآن والسنة، ومانعة من التعمق فيهما واستكشاف أوجه دلالتهما، بل أصبح اللجوء إلى الإجماع والاستناد إليه بمعزل عن النص القرآني أو النبوي بمثابة سلطة خارجية تلقي بثقلها على النص الديني وتفرض عليه ما يجب عليه قوله لا أن تتركه يكشف عن الدلالة الكامنة في داخله.

5 .5 الإجماع عند الشيعة

يتحفظ متأخرو الشيعة الإمامية والمعاصرون منهم على الإجماع، لجهة حجيته وإمكان حصوله وإمكان العلم به. وقد ذهب بعضهم إلى أن "أصل الإجماع من مخترعات العامة (السنة) وبدعهم... فإنه لا شبهة ولا ريب في أنه لا مستند لهذا الإجماع من كتاب ولا سنة. وإنما يجري ذلك على مذاق العامة ومخترعاتهم، ولكن جملة من أصحابنا قد تبعوهم فيه غفلة، كما جروا على جملة من أصولهم في مواضع عديدة مع مخالفتهم لما هو المستفاد من الأخبار"[41].

رغم ذلك التحفظ، فقد كان للإجماع أهميته المحورية في الفترة التأسيسية الأولى للفقه الشيعي وفترة تدوين المصنفات الحديثية والكلامية، خاصة في الجيل الممتد من الكليني والصدوق امتداداً إلى الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي. وهي فترة كثر فيها الاستشهاد بالإجماع في تدعيم الموقف الفقهي أو الشرعي الخاص. إلا أن مستند حجية الإجماع عندهم كان مختلفاً عما هو عليه عند السنة، فالإجماع عند مذاهب السنة كاشف عن مراد الله، بل مطابق له، في حين أن

(41) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي قم ، ج. 1، ص. 39.

الكاشف الوحيد عن مراد الله بعد النبي عند الشيعة الإمامية هو الإمام "المعصوم" المنصوص على إمامته الدينية عند الشيعة من النبي. فالإمام هو المُعبِّر الحصري بعد النبي عن مقاصد الدين وأحكامه والُمبيِّن لتفاصيله الظاهرة والخفية، حيث لا صلاحية إلا بنص من النبي، أما الأمة فهي "كسائر الأمم التي لا يمتنع عليها، بحكم العادة، الخطأ والضلال في المواقف"[42]. وبالتالي فإن الإجماع يكتسب حجيته إذا عُلم دخول الإمام "المعصوم" في المجمعين.

من هنا فإن حجية الإجماع، على فرض تحققه، لا تكون نابعة من مجرد تحققه، بل بما هو كاشف عن رأي "الإمام المعصوم"، إذا عُلِم دخوله ضمن المجمعين، إما بالقول والفعل أو بالسكوت والإقرار. بذلك لا يعود الإجماع دليلاً مستقلاً عن باقي الأدلة الشرعية من قرآن وسنة، ولا يعود له موقعيته المنافسة للنصوص الأخرى، بحكم أنه لا يملك دليليته الذاتية، بل يصبح طريقاً وسبيلاً للتعرف إلى رأي "المعصوم"، أي يصبح طريقاً كاشفاً عن السنة، التي هي بنظر الشيعة لا تقتصر على ما صدر عن النبي، بل تشمل ما صدر عن الإمام "المعصوم" أيضاً.

ولعل الفارق في طبيعة الإجماع عند السنة وعند الشيعة، أن الإجماع السني هو دليل قائم بذاته ويحضر بصفته دليلاً مستقلاً قبال الأدلة الشرعية الأخرى من قرآن أو سنة، في حين أن الإجماع الشيعي ليس دليلاً مستقلا، بل هو نقل وتعبير عن نص نبوي خفي وغير معروف بلفظه وتركيبه، يكون الإجماع كاشفاً عنه ومُظهِراً له، من دون أن يتخذ الإجماع مكانة دِلالية مستقلة ومنافسة للنصوص الأخرى. لذلك كان الإجماع يستعمل عند الشيعة باعتباره مرجحاً خارجياً للترجيح بين الأدلة لا دليلاً مستقلاً، وهذا على خلاف الإجماع السني الذي كان بمثابة دليل قائم بذاته قبالة الأدلة اللفظية الأخرى من قرآن وسنة، بل يُقدَّم عليهما في أكثر حالات التعارض معهما.

إلا أنه يمكن الاستنتاج أن فقهاء الشيعة الأوائل، في القرنين الرابع والخامس الهجريين، كانوا يستندون إلى الإجماع كدليل مستقل في تأسيس علومهم وإثبات

---

(42) المحقق الكركي، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1408 هـ، ج. 12، ص. 65،

دعاويهم. حيث يستفاد من قول الشيخ المفيد مثلاً: "وإسقاط الآخر إبطالٌ لإجماع الفرقة المحقة على المنقول في معناه، وذلك فاسد"[43]، وهو قول جاء في معرض رد دعوى خصمه التي فيها "إبطالٌ لإجماع الفرقة المحقة"، ما يدل على أن الإجماع كان حجة عند جيل الفقهاء الشيعة الأوائل. ويؤيد ذلك أيضاً، كثرة استناد الفقهاء الأوائل إلى الإجماع داخل استدلالاتهم الفقهية، كعبارة الشيخ المفيد: "وحسبه به خروجاً عن الإجماع"، وعبارة الشيخ الصدوق: "وانعقد الإجماع على خلافه"، وعبارتي المرتضى والطوسي: "والحجة لنا بعد الإجماع"، وقيل في تعريف الشريف المرتضى: "وأوضَحَ طريقة الإجماع واحتج بها في أكثر المسائل"[44].

كل ذلك على يدل على اعتبار الإجماع عند الشيعة الأوائل، سنداً ودليلاً قائماً بذاته يصلح للاستدلال به عندهم على المراد، واستعماله حجة وبرهاناً على بطلان موقف الخصم المخالف للإجماع. ويُصوِّر الشريف المرتضى حجية الإجماع بقوله: "فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقة، هو إجماع الخاصة (الشيعة الإمامية) دون العامة (السنة وباقي المذاهب)، والعلماء (الفقهاء) دون الجهال (العوام). ومعلوم أن الحصر أقرب إلى ما ذكرناه. ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميزون، وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلا سيد العلماء وأوحدهم، فلا بد من دخوله في جملتهم، والقطع على أن قوله كقولهم... فإذا دل الدليل القاهر على أن الحق في قول هذه الفرقة (الشيعة الإمامية) دون غيرها، فلا بد من أن يكون الإمام الذي نثق بأنه لا يفارق الحق ولا يعتمد سواه، مذهبه مذهب هذه الفرقة، إذ لا حق سواه... وإذا فرضنا أن الإمام إمامي المذهب...فقد بان أن إجماع الإمامية على قول أو مذهب لا يكون إلا حقا، لأنهم لا يجمعون إلا وقول الإمام داخل في جملة أقوالهم، كما أنهم لا يجمعون إلا وقول كل عالم منهم داخل في جملة أقوالهم"[45]. فمرتكز المرتضى في حجية إجماع الشيعة الإمامية، هو أن الإمام

(43) الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 140 هـ، ص. 245.

(44) الشريف المرتضى، الانتصار، قم، ص. 28.

(45) الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، دار القرآن الكريم، قم، 1405، ج. 1، ص. 14.

"المعصوم" لا بد له أن يتدخل لفرط عقد الإجماع إذا علم ضلاله أو خطأه، ومع عدم العلم بتدخله حتى في زمن "غيبته الكبرى" فلا بد أن يكون داخلاً معهم ويكون كل ما يجمع عليه الشيعة صواباً وحقاً.

ولعل حجية الإجماع في الجيل المتقدم، جيل الفقهاء القريب من زمن الأئمة الإثني عشر، نابع من أن الكثير من المواقف الفقهية والشرعية لم تكن مدونة وكانت أقوال ومواقف الفقهاء تُنقل شفاهة على شكل فتاوى وأعمال وممارسة، وكان زمن هؤلاء الفقهاء متصلاً بزمن "المعصوم" وقريباً منه، كما في القرنين الرابع والخامس الهجريين. فكان القول بحجية الإجماع ضرورة إجرائية لإسباغ الشرعية وصفة الإلزام على كل ما تناقله الفقهاء وعملوا به، واعتبار العمل المجمع عليه كاشفاً عن قول المعصوم ورأيه للاحتمال القوي المُولِّد للاطمئنان بدخوله معهم بحكم اتصال زمن الإمام "المعصوم" بزمن هؤلاء الفقهاء.

وقد بقي لإجماع الجيل الأول من الفقهاء مكانته وأهميته حتى عند جيل المتأخرين من الفقهاء. يقول المحقق البحراني: "وأما الزمان السابق على ما ذكرنا المقارب لعصر ظهور الأئمة وامكان الاطلاع على أقوالهم فيمكن فيه حصول الإجماع والعلم بطريق التتبع"[46]، ويقول السيد الخوئي: "فتحصل مما ذكرناه في المقام: أنه لا مستند لحجية الإجماع أصلا وإن الإجماع لا يكون حجة، إلا أن مخالفة الإجماع المحقق من أكابر الأصحاب وأعاظم الفقهاء مما لا نجترئ عليه"[47]. ما يدل على هيبة الإجماع الأول ومكانته الدينية عند الفقهاء المتأخرين.

ويشبه إلى حد بعيد، إجماع الجيل التأسيسي الأول من فقهاء الشيعة، وهو الجيل الذي أعقب فقدان الإمام "المعصوم" عند الشيعة، حجية إجماع الصحابة الذي هو بنظر أهل السنة دليلاً قطعياً. ولهذا الأمر دلالته في ثبوت المدونات الحديثية التي وصلتنا، التي كان اعتمادها يتطلب، بالإضافة إلى دقة النقل والرواية، حصول إجماع عليها لتكتسب كامل حجيتها وإلزامها. ما يعني أن وظيفة الإجماع الأساسية لم تكن

(46) المحقق البحراني، الحدائق، ج. 1، ص. 37.

(47) السيد الخوئي، مصباح الأصول، تقريرات البهسودي، المطبعة العلمية، قم، 1417 هـ، ج. 2، ص. 141.

في الكشف عن مراد الله، بل في تثبيت الترتيب الديني الجديد بعد النبي وإسباغ الشرعية على جملة إجراءات قام بها الجيل الذي أعقب زمن "المعصوم" لحفظ الإرث الديني واستمرارية المذهب "الحق". وهذا لا يكون إلا باعتبار الجيل المتصل بزمن النبي أو الإمام "المعصوم" جيلاً استثنائياً ذا قريحة مميزة في تثبيت أمر أو إلغائه أو قمعه أو الترويج له أو إسكاته. بحيث يكون للإجماع الحاصل بين أفراد هذا الجيل وتوافقهم على أمر من الأمور الدينية والدنيوية خصوصية دينية وقوة كشف قوية عن مراد الله.

بيد أن الموقف الشيعي المتأخر أخذ يشكك في إمكان تحقق إجماع بين أجيال الفقهاء اللاحقين، ومن إمكانية العلم به. لذلك أخذ الاستدلال بالإجماع عند متأخري فقهاء الشيعة يتقلص ويندر في إستدلالاتهم. يقول المحقق السبزواري: "ولا يخفى أن حجية الإجماع عندنا جاءت على العلم بدخول المعصوم في جملة المجمعين وثبوت الإجماع بهذا المعنى بعد عصر الأئمة في غاية الإشكال لتفرق العلماء وانتشارهم في البلدان وأطراف أقاليم الأرض مع استتار البعض واختفائه والعادة تقتضى من العلم بمثل هذا الاتفاق أن يكون متعذراً أو متعسراً"[48]، ويقول محمد علي مكي الجزيني (الشهيد الأول) في كتابه "العدة": "معرفة اتفاق الناس على قول من الأقوال حيث يعلم دخول المعصوم في جملتهم في غاية الإشكال"[49]، وممن صرح بامتناع انعقاد الإجماع في زمن الغيبة المحقق الشيخ حسن في كتاب المعالم، حيث قال: "الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام، كيف؟ وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين، ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم، وهذا مما يقطع بانتفائه"[50].

ورغم القول بعدم حجية الإجماع الحاصل في الزمن البعيد عن زمن أئمة الشيعة الإثناعشر، إلا أن الإجماع الحاصل في الزمن القريب جداً من زمانهم، ظل يحتل

---

(48) المحقق السبزواري، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ج. 1، ص. 50.

(49) المصدر نفسه.

(50) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، المعالم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

مكانة خاصة في المجال الفقهي، ويُعتبر عند البعض بمثابة حجة شرعية يستدل بها. يقول المحقق البحراني: "وأما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الأئمة وامكان العمل بأقوالهم، فيمكن فيه حصول الإجماع والعلم به بطريق التتبع، وإلى مثل هذا نظر بضع علماء أهل الخلاف، حيث قال: الإنصاف أنه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل"(51)، ويقول الخميني: "إن القوم ذكروا لاستكشاف قول الإمام طرقاً أوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورضى الرئيس به، وهذا أمر قريب جداً"(52). أي أن رأي المرؤوسين الذين هم الفقهاء لا يعكس إلا رأي رئيسهم ومرجعهم الذي هو الإمام، وبالتالي لا ضرورة وفق هذا الرأي لدخول الإمام "المعصوم" في المجمعين، بل يكفي حصول اتفاق بين الفقهاء حول أمر من الأمور حتى يكون هذا الرأي بذاته كاشفا عن رأي المعصوم رغم عدم دخوله معهم، بحكم "الملازمة العادية" بين اتفاق المرؤوسين ورضى رئيسهم. بل لا تعود الحجية، وفق قول الخميني، تقتصر على إجماع الفقهاء الأوائل، بل تشمل إجماع الفقهاء في أي عصر من العصور، إذ إن مدار الحجية هو انتماء الفقهاء المُجمعين إلى المذهب المُمثِّل والحامل لعلم الإمام "المعصوم" وإرثه، وتمثلهم لكلياته وتفصيلاته واستيعابهم لمنطقه وأطر التفكير فيه. كذلك فقد قال محمد باقر الصدر بـ "حجية إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بعيدها إلى فترة كالصدوق والمفيد والمرتضى والطوسي... للملازمة الاتفاقية المبتنية على حساب الاحتمالات"(53).

كل ذلك يؤكد لنا أن الإجماع لم يغب بالكامل عن الاعتبار عند الشيعة الإمامية، حتى عند الذين لا يرون له مستندا شرعيا قويا. وذلك بحكم أن الإجماع، بمعنى الاتفاق على مسلك علمي ما، أو بصفته فضاءً مُنظِّماً لعملية الاجتهاد الفقهي

(51) المحقق البحراني، الحدائق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج. 1، ص. 37.
(52) جعفر سبحاني، تقريرات بحث الخميني، إنتشارات دار الفكر، قم، ج. 2، ص. 168.
(53) راجع أيضاً: الشيخ محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415 هـ. ، ج. 1، ص. 514.

أو العمل الفتووي، هو أمر ضروري لانتظام عمل المؤسسة الفقهية وتماسكها، لأنه يخلق نوعاً من التضامن الخفي الذي يجمع جماعة علمية على معايير مشتركة تمكنها من نبذ القول الشاذ فيها أو القول النادر والاستناد إلى الأكثر منها[54].

5. 6 التماثل الوظيفي والمعرفي بين إجماع السنة وإجماع الشيعة

لو تأملنا خصائص الإجماع عند الشيعة، من جهة وظيفته الاجتماعية والمعرفية، لوجدنا أنه يشبه إلى حد بعيد الإجماع عند مذاهب السنة. فالإجماع عند الشيعة هو إجماع الفقهاء المؤسسين للمذهب والقريبين من عصر "المعصوم"، وهو يشبه إجماع جيل الصحابة والتابعين عند السنة، وهو إجماع "الفرقة الناجية" فقط مثلما هو إجماع المذهب الخاص عند السنة، وهو "إجماع الخاصة لا العامة والعلماء لا الجهال" كما يقول المرتضى وهو "إجماع الخاصة" عند السنة. ما يعني أن الإجماع هو بمثابة وظيفة خاصة وامتياز ينحصر بالمؤسسة الفقهية داخل المذهب الخاص، يدعم دورها ويسند مهامها في إدارة شؤون النص الديني، لجهة تحديد طبيعته ومصادره ودلالته ومعانيه. ويساعد على تكوين عصبية داخل المؤسسة الفقهية، يُمكِّن المؤسسة من ضبط النشاط العلمي في داخلها، يخولها إسباغ صفة العلمية أو اللاعلمية على رأي من الآراء، والمشروعية واللامشروعية على موقف من المواقف.

فالفقيه في كل المذاهب الإسلامية، لا يستند إلى ملكته العلمية لاكتساب الاعتراف به فقط، بل لا بد له من إعلان انتسابه إلى مؤسسة فقهية معينة داخل مذهب خاص، التي هي مؤسسة اجتماعية بقدر ما هي مؤسسة علمية، وتستند في فرض رأيها إلى إرغامات سلطة مستمدة من خارج القول والإجراء الاستدلالي. فالفقيه لا يصبح فقيهاً إلا حين يمر بتجربة المران والتكيف والاختبار داخل المؤسسة الفقهية، وبعد أن يحصل على الاعتراف به من داخلها بأن تمنحه ألقابا علمية وتسمح له التكلم باسمها. كما أن النشاط الفقهي الاجتهادي، بقدر ما هو بحث معرفي، هو أيضاً مِران وجهد لاكتساب الاعتراف داخل المؤسسة التي ينتمي إليها، والتي تشكل سلسلة الإجماعات فيها، أحد أهم معالمها وسماتها الذاتية وتمايزها من باقي المؤسسات[55].

---

(54) راجع : ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ص. 181-188.

(55) المصدر نفسه، ص. 181-188.

لهذا وجدنا أن إجماع الصحابة أصبح ضرورة كبرى في المذاهب السنية لأنه الأساس في سلامة المدونة القرآنية التي تم جمعها وتوحيدها في جيل الصحابة بعد النبي، كما أن إجماع الأجيال اللاحقة أصبح أيضاً الأساس لإضفاء القداسة على المدونات الحديثية وتسويغ التفاضل بينها، وتنزيل بعضها منزلة الوحي بعد القرآن. كذلك وجدنا أن حجية الإجماع في جيل فقهاء الشيعة المتصل بزمن "المعصوم" أو القريب منه، كان أمراً ضرورياً، لإسباغ صفة الإلزام على المدونات الحديثية والمباني التأسيسية الأولى للمذهب من فقه وأصول وعقيدة. ما يدفعنا إلى القول، بأن اختلاف الشيعة والسنة في حجية الإجماع، ليس إلا اختلافا في الدرجة والظرف، في حين أن مرتكزات الإجماع المعرفية ووظائفه السوسيولوجية وضروراته الدينية، هي واحدة عند الطرفين.

5. 7 خاتمة

ما يمكن استنتاجه في نهاية هذا الفصل، هو أن النص الديني في الإسلام لم ينحصر بما نزل على النبي وبلّغه للناس، وما صدر عنه من قول أو فعل أو إقرار، بل كانت تضاف إليه الفاعليات العلمية والاجتماعية والسياسية التي تدخلت بعد وفاة النبي وأثّرت على عملية تدوين الإرث النبوي وتصنيفه وإقفال المدونات المعتمدة واعتبارها مدونات ووثائق ممتنعة على البحث وإعادة النظر فيها، بحكم أنها "مطابقة" بالكامل لما جاء به محمد. وما كان ذلك ليتحقق لولا الإجماع المتحقق أو المُدعى، الذي تنبع صلاحيته وحقيقة إلزامه، لا من كاشفيته عن مراد الله ومطابقته له بمجرد وقوعه كما أدُّعِي، بل من سلطة التوافق العام داخل فضاء اجتماعي عام أو خاص على جملة إجراءات وقرارات وتأسيسات علمية تقوم بها الجهة المخولة بإدارة شؤون الدين أو المذهب، التي قد تكون سلطة سياسية أو مؤسسة فقهية ذات انتظام وتراتبية خاصة في داخلها.

هذا ما منح الإجماع مكانة دينية، ونقله من وظيفة الإجراء التدبيري لشؤون الدين والمجتمع إلى مرجع ديني إضافي يضاف إلى المدونات التي وثّقت تجربة النبي، لأنه أصبح العمدة والأساس و "أصل الأصول" في تثبيت الأحكام الدينية وإحكام الفرضيات والمُسبقات حول تداوله وتفسيره وفهمه. حيث يكون استحضار حجية

الإجماعات الأولى في الأزمنة اللاحقة، على الأقل إجماعات جيل المؤسسين الأوائل بعد زمن النبي أو الأمام "المعصوم"، أمراً ضرورياً لحماية الإرث النبوي المُدوَّن، من قرآن وسنة، وحفظ منطلقات وثوابت المذهب "الحق" أو الفرقة "الناجية" التي استندت في لحظة تشكل تاريخية خاصة، إلى تواطؤ عام أو إجماع بين رموزها الأوائل حول مبادئها ومعايير النجاة فيها.

بعد مرحلة البحث في تشكل النص، وهو بحث ظل يتجول في السياقات والأوضاع الخارجية التي جاءت بالنص وجعلته يستقر على وضعيته النهائية، تبدأ رحلة البحث داخل النص، والنظر في طبيعته وخصوصيته وبنيته، والتعرف إلى تمايزاته الذاتية التي ترشدنا إلى أسرار إعجازه. وهذا ما سنبحثه في الفصول التالية من هذا البحث.

الفصل السادس

الوحي واللغة الدينية

البحث في خصوصية النص القرآني، يستدعي أولاً البحث في طبيعة اللغة الدينية على وجه العموم، التي يتم من خلالها التعرف إلى خصوصية اللغة التي يُعبِّر بها الله عن نفسه، ويكشف لنا عن ذاته ومشيئته من خلال كلماته، وعلى خصوصية اللغة التي نُعبِّرُ بها نحن البشر عن الله، والتعابير التي تختلج في داخلنا للكشف عن تجربة الاختبار معه. إنه نظر في المنطق الذي يُنتِجُ النص الديني ويخرجه إلى الوجود.

سنتعرض في هذا الفصل للفَرق بين كلام القرآن بصفته كلاماً لله وكلام البشر، والسمات الأساسية للغة الدينية التي تجعلها لغة غير اعتيادية، ثم سنعرض مجمل الأقوال والاتجاهات حول طبيعة اللغة الدينية التي يتم من خلالها التواصل بين الكائن المتعالي والبشر وبالعكس، على أن يتم التعرض لخصوصية النص القرآني في الفصل اللاحق.

6. 1 كلام الله وكلام البشر

كلام الله أداة سلطان، فكل شيء انتقل بكلمة الله الخلاقة من العدم إلى الوجود: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ (يس: 82)، وأصبح الإنسان المخلوق بفعل كلمة الله، يُقِرُّ بأنه لا يملك شيئاً من نفسه وخاضع تماما في كل شيء لقدرة الله. فالإيمان بالمخلوقية بواسطة كلمة الله يشدد على المسافة

الشاسعة بين قدرة الله وضعف المخلوق. كما أن طابع الاقتدار في كلام الله يظهر أيضاً في تاريخ تدبير الله للعالم، حيث يعلن الله بكلامه عن مشيئته وينشئ أوامره وشرائعه، ليؤدي له المؤمنون الطاعة والاعتراف والإكرام والعبادة. بالكلمة يخلق الله العالم، وبالكلمة يبلغ الله قرارات مشيئته إلى الإنسان.

وقد استقرت الكلمة في تجربة النبي، بكل تأسيساتها وفاعليتها واختباراتها وإنجازاتها، على هيئة مدونات نَصِيَّة، كالكتاب والسنة، وأخذ المسلمون يتداولونها بتبجيل فائق وتقديس عال وطقوسية مُنظَّمَة، وصاروا يقرؤونها بطريقة ترتيل خاصة وانفعال وجداني وتوتر روحي، لتتخذ تلك النصوص مكانتها الأسمى من بين سائر النصوص، وليتفرد القرآن بموقعه ومكانته المميزة التي لا ينافسه عليها أي نص أو قول آخر، ولا يشاركه فيها أي كتاب آخر، ليكون هو الكتاب، كتاب الله الأوحد، وتكون الكلمة فيه كلمة الله، والقول فيه قول الله.

نسبة القرآن إلى الله، لا يعني أنه نزل بشيفرة خاصة به أو بهيئة نظم وتركيب غامضة أو سِريَّة، تربك متلقيه، مستمعه وقارئه، وتحجب معانيه عن الفهم، بل نزل قرآناً عربياً مبيناً لكل من نطق بالعربية وعرف تراكيب العرب للجمل وطريقة تأليفهم للشعر والنثر والخطابة. فنجد النبي يبلغ القرآن بمادته الأولى التي أوحيت إليه، من دون أن يُرفِقها بأي شرح أو تفسير. وكان عرب قريش يفهمون معاني الآيات والمغازي الحافة بها، لمجرد سماعهم الآيات تتلى عليهم أو تنقل لهم. فالقرآن نزل حاملاً صفة المُبين، أي الواضح والظاهر، لكي يُفهم بذاته ويُتلَقى تلقياً خاصاً ومتمايزا عن باقي انصوص والأقوال ومنها قول النبي[1].

أن يكون كلام الله، كلاما مبينا، يعني أنه كلام مسكوب في قالب بشري حتمي. فالكلام الإلهي الذي لا ينطق بكلام البشر لا يصل إلى مسامعهم، وبدون أن يدلي بشرٌ كلامَ الله بكلمات بشرية، لما تمكنت كلمة الله من البلوغ إلى الإنسان، ولبقيت بعيدة عن الفهم. النطق بلسان البشر يعني إدخال الكلام الإلهي في دائرة الوقائع التاريخية المحسوسة، وهي الدائرة التي تنتمي إليها قسراً كل التعابير البشرية،

(1) ففي الآية: "ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين"، "يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك"، ما يوحي بالتمييز بين قول الله وقول النبي.

ويعني أيضاً جعل قوانين الكلام البشري ينطبق قياساً على كلام الله، وأن يصنف كلام الله في مجموعة المفاهيم وأنواع التحقق الظاهرة في لغة البشر، التي يمكن البحث في قوانينها وقواعدها، بحثاً علمياً.

وإذا كانت العربية، هي وسيلة الاتصال والإيصال الممكنة بين الله ومتلقي الوحي، والمشترك اللغوي بين القرآن ومتلقيه، والمرجع المحوري في الفهم والإفهام، فإن هذا يثير معضلة منطقية وإشكالية عقلية، حول إمكانية تعبير اللامتناهي (الله) عن نفسه بتعابير متناهية وبصور لغوية متناهية ذات منشأ ومرجع بشريين، وحول صلاحية اللغة البشرية في التعبير عن معان غيبية لا تتسع لها قوالبها، وأَهَلِيَّة التعبير اللغوي في استحضار صور متعالية ما-ورائية ليست مندرجة ضمن التعابير اللغوية المحتملة. بعبارة أخرى، كيف يمكن للامتناهي أن يتكلم عن نفسه بلغة متناهية، وكيف يمكن التكلم عن الله اللامتناهي بتعابير متناهية؟

ولسنا هنا في موقع معالجة الإمكان العقلي لكلام الوحي والصلاحية المنطقية للتعبير الديني، فهذا خارج عن مجال بحثنا الذي يدور حصراً حول النص الديني لجهة تشكله وطبيعته وفهمه. إلا أن إشكالية المفارقة بين المتناهي واللامتناهي، ظلت تُقلِقُ متكلمي المسلمين قديما وتلاحق فلاسفة ولاهوتيي المسيحية، حيث أدى المسعى الفلسفي والتسويغ اللاهوتي والكلامي، في إيجاد متنفس منطقي وإمكان عقلي للقول الديني، إلى البحث في أصل اللغة ومفهومها: أهي بتوقيف من الله أم هي ثمرة وضع بشري وخزان ثقافي لتجارب البشر[2]، وإلى النظر في طبيعة كلمة الله وميزتها فوق اللغوية، وفي خاصية التعبير الديني وآليات إنتاجه، والتعمق في التقنيات اللغوية والإجراءات الذهنية الخاصة في فهم النص الديني وتفسيره وتأويله. لذلك نجد أنه وعلى الرغم من أن أصل مشكلة اللغة الدينية نابع من محذور عقلي، فإن علاج هذه المشكلة جاء لُغوياً ولكن بأدوات تحليل عقلية.

---

(2) دار نقاش بين المسلمين، حول ما اللغة، أهي توقيف وإلهام من الله أم هي مواضعة وإصطلاح بين البشر. فذهب الأشاعرة عموما إلى الموقف الأول وذهب المعتزلة إلى الموقف الثاني. راجع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار، باب التوحيد والعدل، مصر، 1965، ج. 5، ص. 160.

النتيجة التلقائية لتلك الإشكالية هي البحث في طبيعة اللغة الدينية، سواء أكانت لغة الوحي أي اللغة التي تكلم بها الله وعبَّر بها عن نفسه، أو اللغة التي عُبِّر بها عن الله بلسان النبي أو الرسول، أي اللغة التي تقع في طريق الوصل والاتصال بين الله ومخلوقاته. والبحث اللغوي هنا لا يذهب إلى التسويغ العقلي للتعبير الديني، ولا يذهب إلى إثبات عقلانية نص ديني ما أو تأكيد أنه وحي من الله، بل يتمحور البحث هنا حول التعرف إلى حقيقة نص ديني مُعطى، هو النص الديني المتداول بين المسلمين، القرآن الكريم بالخصوص، ويتركز في لغة هذا النص وبنيته الداخلية وآليات التعبير فيه ومنطق العلاقات القائمة بين جمله وتعابيره ومقاطعه وفصوله.

البحث في طبيعة اللغة الدينية لا يلغي حقيقة أن النص القرآني جاء بلغة العرب، أي باللغة التي اعتاد العرب التعبير عن أنفسهم بها، أو فهم الكلام بها، بل يحاول التعرف إلى منطق التعبير داخل تلك اللغة، وطرق تصوير المعاني عبرها، والمستوى التركيبي والنظمي للكلمات والجمل والمقاطع، ويعمل على الكشف عن سر تمايزه وخصوصيته الذي يجعل منه "قرآناً عجباً" و "قولاً ثقيلاً" كما وصف القرآن نفسه. أي رغم تسليمنا بأن لغة العرب في قواعدها وإجراءاتها وقوانين إنتاجها وفهمها هي الأرضية التي استند إليها النص القرآني، أو النص النبوي، في تشكله وتحققه، فإن هنالك منطقاً آخر ومستوى خاصاً من التأليف والتعبير والنظم داخل الوعاء اللغوي الواسع، جعل ذلك النص يصنف تصنيفا خاصاً، ويُحدِثُ الوقع النفسي والوجداني والروحي في قلوب متلقيه ونفوس قارئيه.

6. 2 لا اعتيادية اللغة الدينية

البحث في طبيعة اللغة الدينية، يستدعي السؤال التالي: هل هناك لغة خاصة للنص الديني (القرآني أو الانجيلي مثلاً)، وراء اللغة الاعتيادية أو اللغة المشتركة التي نُعبِّرُ بها عن مقاصدنا اليومية، تكون ذات منطق خاص وبنية تركيبية مختلفة للتعبير عن مراد الله وطريقاً لكشف الله عن ذاته أو مراده للبشر، تشكل بمجموعها مائزاً ذاتياً ومعرِفياً للنص الديني، يصح معها اعتبار نص أو قول ما كلاماً لله؟ وهل يوجد نظام آخر ثانوي وراء نظام اللغة الأولي التي صدر بها النص أو الخطاب الديني، يكون التعرف إليه مدخلا للكشف عن قواعد إنتاج هذا النص، وعن طبقة المعاني القابعة

وراء المعنى الظاهر الذي تحيل إليه اللغة الأولى. بحيث لا يمكن فك رموز هذا النص أو الكشف عنها إلا بالتعرف إلى نظام تركيب خاص بالنص ومنطق إحالة أخرى تتماشى وتنسجم مع فكرة تعالي النص الديني وتتوافق مع طبيعة التجربة الدينية نفسها؟[3]

تتأكد صلاحية هذا السؤال حين ندرك المفارقة بين حسية اللغة الاعتيادية ومحدودية المعقول فيها، وبين تعالي المعنى المُعَبِّر عن مشيئة الله والمصوِّر لكمال ذاته. أي إن لا اعتيادية اللغة الدينية، نابعة من لا اعتيادية التصورات الدينية التي لا تتسع لها التعابير الاعتيادية النابعة من تجاربنا المحسوسة، والتي أشار إليها شلايرماخر، حين أثار الأبعاد اللاعقلية للدين التي تتجاوز المجال الإدراكي للعقل، مُقترحا في كتابه "حول الدين"، أن "الدين لا ينبع من قدراتنا العقلية، ولكن من اختبارات الكائن المحدود في مواجهته لمحدوديته وهشاشة وجوده"[4]. ويصف إيمانويل كانط محدودية اللغة الاعتيادية، وقصورها في التعبير عن مجال ما وراء الحس بالقول: "نحن حين نستعمل لغة غير مرتبطة مباشرة بالتجارب الحسية، نكون نتعامل مع أفكار تخمينية (Speculative) ولا يمكن اعتبارها معرفة عقلية"[5]. فاللغة المتداولة بيننا، تؤدي وظيفتها بالكامل حين نستعملها للتعبير عن تجاربنا وتصوراتنا الحسية والاجتماعية، فذلك أساس تكوينها، أما حين ننقل التعبير إلى ميدان تعبير وراء التجربة الحسية والاجتماعية، كأن نتكلم عن كلام الله ووحيه وتجربة الاتصال به

---

(3) فكرة النظام الثانوي للغة النص الديني هنا، تشبه فكرة اللغات التي يتم ابتكارها من مادة اللغة العادية، ويتطلب فهمها كفاءة علمية إضافية إلى الكفاءة اللغوية. كلغة الهندسة الحديثة مثلا، التي تستعمل قواعد تركيب لغوي بالاستناد إلى قواعد اللغات المشتركة بين الناس، ورغم ذلك فإن المتلقي العادي والقارئ العادي لا يمتلك الكفاءة اللغوية الكافية لفهمها أو النطق بها، لأن هنالك لغة فوق اللغة المشتركة، تجعل عملية إنتاجها منحصرة بالمنخرطين والناشطين في هذا الحقل الخاص.

(4) Friedrich Schleiermacher, On Religion, Harper Torchbooks, New York 1958, pp. 27.

(5) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ص. 381-384.

وحالة الاختبار الذاتي معه، فإن اللغة المتداولة لا تعود مؤهلة للقيام بهذه الوظيفة، بل لا بد من ابتكار نظام تعبير آخر في التلقي والإيصال والاتصال، وممارسة انتهاك لأساليب التعبير المألوفة. كل ذلك يشير إلى أن لغة النص الديني، هي لغة آخرى قابعة وراء المتبادر والظاهر والمألوف، تأخذ اللفظ إلى أمكنة معنى أخرى من دون أن تلغي المعنى الحرفي أو المعجمي، وتدخله في شبكة انتظامات وإحالات جديدة تخلق في ذلك النص الجديد عالماً جديداً ومتعالياً يناسب تعالي وقدسية النص نفسه.

القول بأن الخطاب القرآني صادر بلسان عربي مبين، لا يحجب وجود لغة ثانوية أو لغة ذات منطق خاص في إنتاج النص القرآني. لأن استعمال القرآن للسان العربي لجهة تداوله للمفردات المألوفة وتركيبه المتعارف للكلمات، لا يمنع وجود نظم آخر ذي منطق خاص يقف وراء الاستعمال المألوف للكلمات والتأليف المتعارف للجمل والعبارات، يكون قادراً على توليد معان ذات طبيعة متعالية ومفارقة، وعلى إثارة تصور بشري حول أمور الغيب تعجز قواعد الاستعمال المألوفة ومبادئ النظم المتواضع عليها عن تشكيلها أو إيصالها، لكونها - أي اللغة المتعارفة- ذات منشأ وجَرْيٍ حِسّي.

ولو سلمنا مع الجرجاني بأن إعجاز القرآن ليس في معانيه فقط بل في نظمه وتراكيبه أيضاً[6]، ومع العالِم اللغوي سايير بأن "اللغة ليست أداة ومحتوى فحسب بل هي القالب الذي تُفصَّل المعرفة على أساسه، والمنظم لتجربة الجماعة الذين يستعملونها"[7]، فإن عبارات وجمل القرآن ليست حاملاً مُكرَهاً وآلياً للمعنى والفكرة، بل هي مُعبِّر عن نمط تفكير ومنطق خاص في إنتاج المعنى. وإن النظم فيه ليس آلة لإيصال الفكر، بل هو ناظم للفكر نفسه ومتحكم في مساراته وضابط لتمظهراته. أي أن اللغة التي صاغ الله بها كلامه، ليست آلة لنقل فكره، بل هي فكر الله نفسه، وترمز إلى منطقه الخاص في التعبير عن مراده. إذ ليس المهم في الشيء الذي يقال

---

(6) يقول الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة: "والألفاظ لا تفي حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب".

(7) Richard Sapir, Culture Language and Personality, Uniersity of California Press, Berkley, 1949. pp. 7-12.

يُقال (أو ماذا قيل) بل كيف يقال بها، وما "تريد قوله لا يكون في القول فقط بل في الطريقة التي تقوله بها"[8].

هذا ينسجم مع ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني بأن نظم الكلام تجل لنمط تفكير وإنتاج خاص للمعنى عند المتكلم، وهو الذي يميز بين كلام وكلام، يقول الجرجاني: "لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقصر قوى نظرتهم عنها، ومعلومات ليس في متن أفكارهم وخواطرهم أن تفضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها. وذلك محال فيما كان علما باللغة، لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة"[9]. عبارة الجرجاني الأخيرة بأن القرآن "يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهلها" يعني وجود لغة خاصة به تقف وراء نظمه الخاص، والتي لا بد من الكشف عنها وعدم الاكتفاء باللغة العادية للوصول إلى مراد الله الذي لا يظهر من المعنى اللفظي للقرآن بل من خلال معنى معناه، يقول الجرجاني: "فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى؛ تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[10]. فالمعنى الأول هو ما يتبادر إلى الأذهان وفق الطرق المتعارفة للتعبير، أما الثاني فهو المعنى المُستنبط أو المُدرك بعد اكتشاف منطق خاص لإنتاج الكلام يذهب إلى ما هو أبعد من المعنى المألوف.

هذا يشير ولو إشارة بعيدة، إلى وجود لغة ثانوية أو عُلوية ذات منطق وقواعد تتفرد بهما بنية النص الديني، ويختص بهما انسياب المعنى وتدفقه داخل النص. ولا تكون تلك اللغة مُلغية للغة الأصلية، بل تكون الأولى بمثابة المادة الخام للثانية وفي موقع المعطى البديهي الذي تُتلقى فيه كافة إجراءاته وإحالاته باعتبارها ركيزة بناء للتكوين اللغوي الأعلى. وعليه فإن تعالي النص القرآني وخصوصيته ليستا فقط في المعنى المستقى منه أو في الصور البيانية التي جهد العرب في وضع قوانينها واكتشاف

---

(8) دايفد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 30.

(9) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995.

(10) المصدر نفسه.

محتملاتها في النص القرآني، بل هي أيضاً في نظام لغة القرآن ومنطقها اللذين يتحكمان في إنتاج النص القرآني نفسه ويحددان الطريقة التي يوصل الله بها معناه ومقصده، بل يرسم الكيفية التي ينتج أو يخلق الله فيها المعنى لنفسه ولغيره.

ويشير محمد أركون إلى أن اللغة الدينية، عبارة عن صياغة خاصة لمجال نشاط خاص لم توضع اللغة الاعتيادية من الأساس للتعبير عنه أو استيعاب حقائقه وتوصيل معانيه. يقول أركون: "اللغة الدينية هي مجمل التظاهرات والصياغات المعبرة للروح الدينية (من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد من كتابة)، التي تترجم الروح بواسطتها علاقتها بالمطلق الذي تعيشه وتخون هذه العلاقة أيضا". فاللغة الدينية هي تعبير خاص عن مجال علائقي خاص يتمركز حول علاقة البشر بالمطلق. ويرى أركون أن لهذه اللغة خصوصية، لا يمكن الدخول عليها من قواعد ومبادئ اللغة الاعتيادية، بل هي مجال غير مكتشف إلى الآن، وما تزال "تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من أجل أن نحلل بدقة لغة كهذه. إن اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة-المقدس-الخارق-للطبيعة-العجيب-المدهش-الغيب الخاص بالكائن المطلق". وبناء على ذلك يستنتج أركون أن "للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية، أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى، لكن الأهم من ذلك أنها تحول العالم إلى علامة دالة على المطلق، علامة كلية متجزئة إلى مجموعة من العلامات الفرعية (الآيات)، حيث تحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك عن طريق خلق حالة من الإبهار في وعي المتلقي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان."[11].

بناء على ذلك ينفي أركون إمكانية اختزال اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات، أي باعتبارها لغة توصيل أو لغة أدبية. بل يرى أن خصوصية اللغة الدينية تتجلى في تجاوزها للغة التوصيل، لأنه عندما "يصلّي شخص ما بلغة دينية معينة، سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أم أية لغة أخرى، فإنه لا يعبِّر بواسطة

(11) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1998، ص. 93-95.

الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبِّر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، والتي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية" . كل ذلك يستدعي بنظر أركون البحث عن "ألسنية جديدة خاصة باللغة الدينية ينبع من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم الثيولوجيا التي فقدت مكانتها نتيجة هذا التنازع على المشروعية من جهة، والاعتماد على منهج علم أصول الفقه التقليدي من جهة أخرى" . حيث كانت مشكلة الفكر الأصولي بنظر أركون، أنه يتصور أن بإمكانه فك شيفرة اللغة الدينية اعتماداً على علم النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى، وهي، برأي أركون، "أدوات غير كافية على الإطلاق."[12] وعدم كفايتها نابع من أنها تجعل من قواعد الكلام الاعتيادي ووسائل التعبير عند العرب، مرجعاً حصرياً في فهم وتفسير القرآن الذي يتناول عوالم غيبية ويؤسس لمناطق وعي لا يمكن للتعبير الاعتيادي استيفاء أوجهها ونقل حقائقها.

6. 3 طبيعة اللغة الدينية

تبين لنا مما ذكرنا، أن بداية التعرف إلى نص ديني ما، هي في التعرف إلى اللغة التي أُنتج فيها، والمنطق الذي يتحكم في تراكيبه ونظمه وصياغاته، وفي نظام العلاقة الخاص الذي جمع بين اللفظ والمعنى فيه. وهو المبحث الذي يعرفنا إلى مفارقات اللغة الدينية، ويظهر خصوصية النص الديني التي تميزه عن نصوص الشعر والعلم والأدب والرواية والنثر وغيرها.

وقد كانت هناك محاولات عدة في تصوير مفارقات اللغة الدينية، سنذكر أهمها تباعاً.

6. 3. 1 الحمل التماثلي (Analogous Predaction)

تُنسب فكرة الحمل التماثلي إلى القديس توما الأكويني، وتنطلق من أن استعمال الكلمات في المجال البشري يختلف عنه في المجال الديني. أي أن الكلمة الواحدة،

---

(12) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 187-192.

التي نسند بها صفة إلى شخص أو شيء ما، لها استعمال مختلف عندما تستعمل في المجال الديني، وخاصة حين تُسند إلى الله. فعندما نطبق كلمة "خير" مثلاً على كائن مخلوق وعلى الله، فإنها لا تستعمل بمعنى واحد، لأن خيرية الله ليست مطابقة لخيرية الكائنات البشرية، ولكنها ليست مختلفة عنها في المطلق. ما يعني اتصاف كل من الخالق والمخلوق بالخيرية لا يكون متساوياً أو مطابقاً أو متواطئاً بينهما، ولا يكون أيضاً مغايراً أو مشتركاً، ولكنه يكون تماثلياً أو تشكيكياً.

والحمل التماثلي، يمكن أن يكون تنازليا، عندما نطبّق صفة أو قيمة بشرية على كائنات دونية كالحيوانات مثلاً التي لا تملك نفس درجة ومستوى انطباقها على البشر، ويمكن أن يكون تصاعدياً، حين نطبق قيمة إنسانية ما على كائن أسمى ومتعال كالله، حيث تكون درجة انطباقها على الله أوسع وأشمل وأكمل وتكون في الإنسان أضيق ومحدودة[13].

فقد نستنتج في سلوك الكلاب مثلاً، التي هي كائنات غير بشرية، قيمةً معينة نُسميها في مستوى سلوكنا البشري الإخلاص، وهي قيمة لا تنطبق بنفس الدرجة والمستوى على الكلاب مثلما تنطبق على البشر، إلا أن هذا الطراز من السلوك لا نجد له صفة نطلقها عليه إلا الصفة التي تنطبق على سلوكنا نحن البشر وهي صفة الإخلاص، رغم ما بين الصفتين من تباعد واختلاف. فهنالك تشابه بعين الاختلاف واختلاف بعين التشابه، الأمر الذي قاد توما الأكويني إلى التكلم عن التشابه في استعمال العبارة نفسها لمضامين وسياقات مختلفة. وهذا هو الحمل النازل، الذي يحمل الصفة البشرية على مخلوقات أدنى كالحيوان[14].

وحين نطبق صفة بشرية ما على الله، فإن هذا الحمل يسمى تماثلاً صاعداً، وتكون الصورة فيها مقلوبة بالكامل. حيث ينطلق إدراكنا المباشر لمعاني الخيرية

---

(13) A.C. Pegis, On the Truth of catholic Faith, chap. 28, Doublelady and Company, NewYork, 1955. Also see: John Hick, An Interpretation of Religion, Yale University Press, New Haven, pp. 247-249.

(14) Stephen Evans, Philosophy of Religion, Intervarsity press, England, pp. 154-157. See Also: John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall, New York, pp. 76-77.

والحب والحكمة التي نطلقها على الله، من وعينا المباشر لهذه الصفات لجهة نسبتها إلينا ومعايشتنا واختبارنا لها في مجال تجربتنا البشرية المحدودة. في حين تكون حقيقة هذه الصفات في حق الله ظلالاً رفيعة وتقديرات بعيدة، ولا يمكننا أن ننسب إلى الله صفة من الصفات إلا بطريقة الحمل التماثلي. فعندما نقول إن الله خير، فإن قولنا يعني أن هنالك قيمة في هذا الكائن الكامل اللامحدود تعود إلى ما نسميه في مستوانا البشري خير. هذا يعني أن الحمل التماثلي ليس أداة لاكتشاف أو وسيلة لمعرفة الله ورسم لطبيعته اللامحدودة، بل هي مجرد طريقة لنسبة صفات إليه هي بالأساس صفات بشرية، ولكننا نجد وجوداً لها بنحو من الأنحاء في الساحة الإلهية، فنطلق تلك الصفات عليها من دون اشتراط أن تكون درجة الانطباق أو حتى طبيعة الصفة مطابقة بيننا وبين الله. وهذا ما يطلق عليه بالحمل المشكك، الذي يقف موقعا وسطا بين التواطؤ (Univocal) الذي يحمل معنى واحداً رغم تغير حالات استعماله، والاشتراك ((Equivocal الذي يحمل معنى مختلفاً في كل حالة استعمال مختلفة[15].

هذا يعني أن اللغة الدينية تنطلق في قواعد إنتاجها للكلام من نفس قواعد اللغة الاعتيادية. ربما لأنها اللغة الوحيدة المتوفرة بين أيدينا، مع اختلاف في درجة انطباق اللفظ على المعنى، حيث يكون في الكلام الاعتيادي مطابقاً للمعنى المراد قوله ومستوفياً لحقيقته، في حين يكون استعمال هذا الكلام في مجال الغيب، غير مستوف له ولا يعبر عنه بالكامل. فالاشتراك في اللغة على مستوى الدال، لا يجعل الكلام يتساوى على مستوى الدلالة للتباين الكبير في المدلول. وتكون العبارات عن الله، غير دالة بطريقة اعتيادية على ذات الله أو على مراده المتعالي. إذ كيف يمكن مثلاً أن نتكلم عن الله، الذي هو روح صافية، بعبارات تجسيد، كأن يكون له يد "يد الله فوق أيديهم" أو يكون له عين "تجري بأعيننا"، وكيف يمكن أن يكون لأمثال هذه العبارات أن يكون لها معنى على وجه الحقيقة، سوى القول أنها عبارات بشرية تستعمل للدلالة على معان وراء معانيها الحرفية أو الوضعية. وهذا ما يسمى بلغة التجسيد (anthropomorphism)، وهي اللغة التي تتكلم بعبارت بشرية عن أشياء

(15) عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، توزيع دار الفرات، بيروت، 2008، ص. 169-175.

ليست بشرية، كالتكلم عن يد الله أو عينه، أو التكلم عن الله بأنه غيور وغاضب ويمتلك حكمة وعلماً. وهي خصائص ذهنية وفيزيائية استُنتِجت من التجربة البشرية وتنطبق على الله بطريقة غير حرفية[16].

مشكلة "الحمل التماثلي" أنه لا يحل المعضلة المنطقية في حمل المعنى المتناهي المستقى من التجربة البشرية على الكائن اللامتناهي. فإذا كان الله يتميز بصورة كيفية على صعيد صفاته وصعيد وجوده عن كل كائن آخر فعلي أو ممكن، فإن الكلام عن القدرة الإلهية أو المعرفة الإلهية أو الحكمة الإلهية هو بالضرورة كلام عن صفات لا يمكن أن تكون مشتركة بين الله وكائنات أخرى. فالقدرة الإلهية هي قدرة لامتناهية وضرورية وغير متجسدة بينما القدرة البشرية هي قدرة متناهية وجائزة ومتجسدة. وبالتالي لا يوجد أساس للحمل التماثلي بينهما، لأن صفات الله تختلف عن صفاتنا بالكيف لا بالدرجة[17].

الطبيعة اللامتناهية والضرورية لوجود الله وصفاته، التي تُختصر في مفهوم التعالي الإلهي، تجعل الجوهر الإلهي خارج إطار المعرفة الإنسانية، وبالتالي تنفي إمكانية حمل نفس الصفة عليه وعلى كائن آخر غيره، لعدم العلم على وجود إشتراك في حقيقة تلك الصفة أو علم بطبيعة الاختلاف بين صفات الخالق وصفات المخلوق. فصحة الحمل التماثلي تتطلب معرفة مسبقة بكيفية اختلاف الصفات الإلهية عن الصفات الأخرى، ولا تكون المعرفة التماثلية ممكنة إلا في ظل معرفة غير تماثلية أيضاً. أي إن الحمل التماثلي يفترض مسبقا معرفة كاملة ومطابقة لصفات الله، التي نعرف من خلالها وجه التماثل ووجه الاختلاف عن صفاتنا، حتى يمكن الحكم بصحة الحمل التماثلي على الله وعدمه. ومع عدم إمكان تلك المعرفة، فإن الحمل التماثلي يكون غير ممكن وفاقداً لإمكانية التحقق من صحته وعدمه.

من ناحية ثانية، فإن الحمل التماثلي لا يشبع الرغبة المعرفية فينا في التعرف إلى خصوصية اللغة الدينية وطرائق تركيبها. فالحمل التماثلي يحاول معالجة وجوه

---

(16) David Stewart, Exploring the Philosophy of Religion, pp.274-275.

(17) عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، ص. 170-180.

استعمال الكلمة في ميدان خارج عن وجوه استعمالاتها المألوفة، ويعمل على تسويغ استعمال مماثل في الساحة الإلهية من دون أن يبين وجوه المعنى الجديد وسمات العالم الآخر الذي يُحمَل عليه ويحاول نقله إلينا أو كشفه لنا. بل إن الحمل التماثلي يتركنا أمام عالم مبهم وغائم ولا نستطيع الوثوق بالكامل بما يحمل إلينا من معان أو يطرح علينا من صور. فمثل هذا النوع من الحمل لا ينتج علماً حول الله[18]، لأن الكلمة في الساحة الإلهية تكون فاقدة لدلالاتها الواقعية والحقيقية، ويكون مفهومها في الساحة الإلهية عائماً وضبابياً، وهي لا تتعدى في ذلك عن كونها تلميحاً أو إشارة لمعنى لا ندرك حقيقته أو طبيعته أو مزاياه.

كما أن فكرة الحمل التماثلي، لا تقدم أجوبة أو نماذج حلول حول منطق اللغة الدينية في تركيب العبارة أو بنية النص، بل يكتفى بتسويغ طرق استعمال الكلمات خارج ميدان وساحة دلالاتها الحقيقية، وهذا أقرب إلى البحث المعجمي أو القاموسي لوجوه استعمال الكلمة، منه إلى البحث السيميائي الذي يعنى بتراكيب الكلام وبنية النص، الذي تكون الجملة فيه هي وحدة الكلام وليس الكلمة المفردة[19].

6. 3. 2 رمزية اللغة الدينية

القول بأن اللغة الدينية لغة رمزية، طرح اشتهر به بول تيليش[20]، الذي ميز بين العلامة والرمز اللذين يشتركان في الإشارة إلى شيء ما وراء الذات، مع فارق أن العلامة تدل على ما يقال بالوضع الاعتباطي، في حين أن الرمز يشترط فيه "النية والقصد" ويشارك في المعنى الذي يشير إليه. فالعَلَم الوطني مثلا، يشارك في قوة وكرامة البلد الذي يمثله، ما يعني أن هنالك صلة باطنية بين الرمز والحقيقة المرموز إليها. كما أن الرموز ليست مؤسسة اعتباطاً، كما في العلامات المتعارف عليها، بل

---

(18) المصدر نفسه.

(19) راجع بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 31-34.

(20) راجع: Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper & Raw, New York, pp. 42., Also see: Also See: John Hick, Philosophy of Religion, 3rd Ed., Prentice hall, New Jersey 1983, pp.79-82.

تنمو خارج الوعي الفردي والجماعي، ولديها دورة حياة خاصة بها ومسار ذاتي في نهوضها وانحدارها وموتها، وتفتح بداخلها "أبعاداً جديدة من روحنا ومستويات من الحقيقة كانت بدونها مغلقة علينا"[21].

ولما كان الاعتقاد أو الإيمان الديني، بحسب تيليش، هو حالة من الاهتمام بالمطلق، فلا يمكن لهذا الإيمان أن يعبر عن نفسه إلا بعبارات رمزية فقط، بحيث لا يكتفي التعبير الرمزي بالإشارة إلى ما وراء الذات المعبرة، بل يكون الرمز نفسه، بما يختزنه من دلالات عميقة وإثارات وجدانية، شريكاً حقيقياً للمرموز إليه، ما يعني أن لغة الإيمان، وبالتالي اللغة الدينية، هي لغة الرموز.

ويؤكد تيليش أننا حين نتكلم عن المطلق، لا يمكننا استعمال لغتنا البشرية حرفياً، أو بنحو تماثلي، لأن عباراتنا تستقى من تجربتنا البشرية المحدودة، ولا يمكن انطباقها بشكل لائق على الله. فتجربة الاختبار مع المطلق، هي استجابة لمعطيات وراء حسية وفوق أخلاقية، في حين أن اللغة المألوفة نتاج تاريخي لتفاعل الإنسان مع الطبيعة والمجتمع، ما يعني عجز هذه اللغة عن التعبير عن تجارب الغيب والماورائيات، ويعني أيضاً ضرورة وإلحاح الحاجة إلى ابتكار لغة أخرى موازية للغة المتداولة، تكون قادرة على تلبية التفاعلات الروحية وعلى خلق الصور المناسبة لها[22].

فالاتصال بالله ليس غرضه تحصيل معارف وامتثالات فقط، بل هنالك وظيفة وراء معرفية، لا يعبر عنها إلا بطريقة رمزية، لا تهدف إلى توليد تَمثُّلٍ أو إدراكٍ أو الإشارة إلى أشياء خارجية، بل تهدف كما يقول راندال، إلى أن تفعل فعلها الخاص والغريب، بأن "تحرك المشاعر وتدفع الناس للعمل والفعل، وتقوي التزام الناس العملي لما يعتقدون أنه حق، وتخلق بنية تضامنية تشد المجموعة بعضها إلى بعض عبر استجابة جماعية ومشتركة لرموزها، وتوصل قيم وتجارب الاحتكاك بالجانب

---

(21) المصدر نفسه. راجع ايضا: ألكسي لوسيف، فلسفة الاسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا. ص. 157-168.

(22) E. Johnson, Religeous Symbolism, Harper and Raw, New York. Also see: Philosophy of Religion, John Hick, pp. 79-82.

الآخر من العالم الذي يمكن تسميته بالبديع المدهش"[23]. هذا الموقف، يقترب أيضاً من مقاربة رودلف أوتو للغة الدينية التي هي للتعبير عن العلاقة مع "الغامض المدهش" (Mysterium Tremendum)، الذي لا ندركه بعقولنا بل بأحاسيس روحية تثير فينا أحاسيس الرعشة ومشاعر النشوة، وهي تجارب صافية لا يمكن التعبير عنها بلغة اعتيادية، بل الطريق إلى إيصالها وتوصيلها هو الإشارة أو الرمز، يقول أوتو: "مع التجربة بالمقدس (Numnous) والوعي بالآخر الكلي (Wholly Other)، تهرب العبارات اللغوية، ويكون السبيل الوحيد هو في توظيف عبارات رمزية ذات طبيعة مفارقة ولامنطقية"[24].

السمة الرمزية للغة الدينية، يفترض ضرورة وجود نظام رمزي، أو بناء لغوي ذي طبيعة أسطورية مواز للغة الاعتيادية وغير مفارق لها، يشترك معها في كلماتها وعباراتها، لكنه يحيل إلى دلالات أخرى لا يحويها معجم اللغة، ولا يمكن الكشف عنها إلا باللغة الأسطورية الخاصة بكل مجتمع أو أمة[25]، حيث كشف الدرس الأنثربولوجي، أنه لا يوجد مجتمع بلا أساطير أو رموز تأسيسية، يتمثل من خلالها العالم ويُؤوله. فالرمز أو الترميز بعدٌ من أبعاد المتخيل الإنساني، وجزءٌ من تركيبة

---

(23) Ibid.

(24) Rudolf Otto, The Idea of the Holy, Oxford University Press, New York 1950, pp. 12-13. Also see: Exploring Philosophy of Religion, David Stewart, pp. 16-24.

(25) أشير هنا، إلى وجود علاقة عضوية بين الرمز والأسطورة، تجعل كلا منهما يتقوم بالآخر. فالأسطورة تقوم على التوظيف الرمزي في صياغة الكلام للتعبير عن المعنى أو الواقعة المحسوسة، والترميز يستند في استعماله إلى بنى أسطورية هي بمثابة نظام ترميز تحدد للرمز مرجعيته ومعناه وطرق استعماله وتركيبه مع الرموز الأخرى. فتكون الأسطورة بذلك مخزوناً ثقافياً وتمثلياً (Representitive) لعالم ماورائي مواز لعالمنا، والترميز يمثل نظام الاستعمال والتركيب اللفظي واللغوي داخل الأسطورة. فالأسطورة مضمون أناسي والترميز وسيلة الأسطورة في تمثل الحقائق ولغتها المُعبِّرَة عن منطق التركيب الداخلي لصورها. ويكون الرمز وحدة لغوية تابعة لنظام الترميز وخاضعة له، ومفردة دالة تستمد من مضمون الأسطورة وبناءها الكلي دلالاتها وإحالاتها. راجع: ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار، اللاذقية، 2005، راجع أيضاً محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، فصل العجيب الخلاب في القرآن، مصدر سابق، ص187-245.

الفرد والجماعات النفسية، التي تتيح لنا، بعد الكشف عنها، فهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركيتها، واستيعاب حقيقة ثقافتها، التي هي ليست خزاناً من المعلومات والمعارف، بل نظام سيميائي، يشتغل بواسطة الرمز، لمد النصوص بالنماذج الشكلية لتركيب رؤيته وفهمه للعالم الظاهر والخفي[26].

وقد رأى بول ريكور، أن صورة الرمز، ورغم أنها منتزعة من العالم الحسي، فإنها تقوم على لغة شعرية لتتمكن من اختراق التاريخ وتجاوز خصوصية الظرف إلى عالم العموم والمطلق. وهو ما يجعل الرمز يقوم على بنية المعنى المزدوج، ففي داخل الرمز شيء لا دلالي، بقدر ما فيه شيء دلالي، أي أن "الرمز يجمع بين بعدين، أحدهما لغوي والآخر في مرتبة غير لغوية.. نحن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى أو رموز ذات معان أوائل ومعان ثوان...يرى مؤرخ الدين فيها (المعاني الثواني) وسطاً لتجليات المقدس و إشراقات القدسي"[27]. فنحن لا نرى في الرمز دلالته الأولية، بل دلالته الثانوية التي هي الوسيلة الجيدة للدنو من "فائض المعنى" أو "معنى المعنى"[28]. إذ إن الرمز، يقول ريكور، "يتردد على الخط الفاصل بين الحياة واللوغوس، ويتحقق في نقطة التجذر الأولى للخطاب في الحياة لأنه يولد حيث يتطابق القوة والشكل"[29]. إنه لغة الحياة العميقة الساعية للتمرد على رقابة اللغة اليومية، ومجال الروح التي تفيض بالمعنى حين تسعى لاختراق حجب الحس، وإقامة محطة اتصال وجسر عبور إلى اللامحدود. إنها لغة الخطاب الديني.

لغة الرمز، لا تعني، كما قد يتصور البعض، أنها تقتصر على ساحة التصوف والعرفان، بل هي، بحسب هذه الاتجاهات، مجال تواصلي آخر، ذو منطق مختلف، يكون فيه للكلمة معجم آخر غير المعجم التداولي، ويكون للتركيب أيضاً خصوصية ومرونة تمكنانه حتى من انتهاك قواعد التركيب والتأليف المتبعة في لغة مخصوصة. كل ذلك ليؤكد أن ميدان الاتصال والتواصل الديني، سواء أكان في الوحي أو في التسامي الروحي، ليس حدثا لغويا صرفاً، بل هو حدث ذو خصوصية وطبيعة خاصة

---

(26) بسام الجمل، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، ص. 375-380.

(27) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 95-96.

(28) المصدر نفسه، ص. 95.

(29) المصدر نفسه. 102.

لا يمكن للغة أن تحويه أو تختزن دلالاته أو تكشف حقائقه، بل تزيده اللغة الاعتيادية احتجاباً، ويزيده ظاهر عباراتها غموضاً وانكفاءً.

من هنا، فإن اللغة الرمزية، لا تتقيد بالواقع المحسوس أو الملموس، بل تتعداه إلى خلق صورٍ عاطفيةٍ وروحيةٍ وذهنيةٍ تُولِّد إستجابات إنسانية عميقة في العلاقة مع الحقيقة العليا (Ultimate Reality). لذلك لم يجد جون هيك، ضيراً من استعمال اللغة الرمزية للتعبير عن الحقائق الدينية، لأنها الوحيدة القادرة على نقل واقع متخيل أو مُتصوَّر يتعدى الواقع الحسي ولا يكتفي بنقل حقائقه بل يأتي قادراً على إحداث مفاعيل نفسية وروحية خاصتين في المخاطب لا تتوفر في الخبر والنبأ العادي. فاللغة الرمزية لا تكتفي بنقل الحقائق فقط، بل تنقل معها التفاعلات والانعكاسات المطلوب إحداثها في الناس. إنها لغة قادرة على اختراق حدود الزمان والمكان، لتصبح أداة طيِّعَة في إطلاق كل إمكانات الروح في توقها الذي لا يشبع نحو اللامتناهي[30].

وقد تناول وحيد السعفي مفهومي "العجيب والغريب" في كتب تفسير القرآن، متخذاً من تفسير بن كثير أنموذجاً، ليجد أن عالم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئاً آخر غير تصوُّرٍ للمخلوقات والموجودات وإدراك للمحسوسات وتطلع إلى الغيب تأتي كلها مصوَّرة تصويراً فنياً في قصص مختلفة، منها الخيالي ومنها الميثي ومنها الديني، تساهم جميعاً بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوره ورسم ملامح المخيال وعناصره الفاعلة[31]. أي أن العجيب والغريب والخلاب في القرآن، لا يمكنه تقديم نفسه إلا بصيغ فنية ذي طبيعة رمزية، وداخل بنية تفكير أسطوري.

ويشير محمد أركون إلى الفضاء الأسطوري للنص الديني، القابع وراء قواعد اللغة العادية، والذي لا بد منه لتحقيق فاعلية النص. "فكل نص مغلف بأسرار ويخلق حوله أساطير. وبهذه الكيفية فإنه يخلق في الوقت ذاته طقوساً وإجراءات تبرمج قراءته من خلال جو سحري ساهمت في صياغته القراءات المتعاقبة، واشتراطات الحالات النفسية والروحية للقراء"[32].

(30) John Hick, The Fifth Dimension, One World Press, Oxford, 1999, pp. 229-240.

(31) وحيد السعفي، العجيب الغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزمان، تونس، 2001، ص. 34.

(32) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 38-40.

ويشير الطباطبائي أيضاً، صاحب تفسير الميزان، إلى رمزية الكثير من المفردات والعبارات القرآنية، والتي لا يمكن فهمها بوسائل الكلام العربي الاعتيادي. يقول الطباطبائي: "ومما يجب أن يعلم أن الحديث كمثل القرآن في اشتماله على المحكم والمتشابه، والكلام على الإشارة والرمز شائع فيه، ولا سيما في أمثال هذه الحقائق: من اللوح والقلم والحجب والسماء والبيت المعمور والبحر المسجور، فمما يجب للباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرائن"[33]. فوجوب "بذل الباحث جهده في الحصول على القرائن"، إشارة من الطباطبائي إلى وجوب البحث عن نظام دلالي آخر، قادر على الكشف عن معاني هذه المفردات وفهم حقائقها، بعد أن عجزت اللغة المألوفة عن فك ألغازها. وقوله "والكلام على الإشارة والرمز شائع فيه"، تلميح إلى أن اللغة التي أنتجت القرآن واستعارت مفرداته وركبت جمله، هي لغة رمزية، ذات منطق وقواعد إنتاج خاصة، تفارق اللغة العادية رغم أنها كامنة في داخلها.

كذلك يشير بسام الجمل، في كتابه "مناسبة النزول"، إلى أننا نجد في أخبار أسباب نزول الآيات القرآنية ما يشير إلى اندراجها في باب المتخيل، الذي هو مبحث من مباحث الأنتربولوجيا الرمزية، والتي "موضوعها هو هذه المنطقة من اللغة التي نسميها الرمز وهو محل دلالات متعددة تعبر عن نفسها من خلال الأديان والميثولوجيا (علم الاساطير) والإدراك التخيلي للكون".. ولهذه اللغة معقوليتها ومنطقها الداخلي، تتصل بعمل الذاكرة الجماعية لمجتمع ما، ولها علاقة بالأسطورة التي هي نظام رمزي له سمة الكلام الملفوظ أو المكتوب، الذي يرد أحياناً في شكل نظام سيميائي ثان قائم على نظام لغوي أول هو اللغة الطبيعية[34]. وفي هذا أيضاً التفاتة مهمة إلى ضرورة التعرف إلى الفضاء الميثي الذي لا ينحصر في كونه تمثلات سحرية للعالم، بل هو أيضاً نظام سيميائي وميتا-لغوي، يشكل واسطة لتركيب صور العالم الغامض، وطريقة للتعبير عنه.

تمثل المقاربة الرمزية-الأسطورية للغة الدينية، خطوة أكثر تقدماً وتطوراً من مقاربة الحمل التماثلي، لأنها لا تكتفي ببيان طريقة استعمال الكلمة خارج فضاء دلالتها المعجمية، بل تحيل دلالة الكلمة والجملة والعبارة والنص الديني بمجمله،

(33) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج.2، ص. 30.

(34) بسام الجمل، أسباب النزول، ص. 378-380.

إلى مخيال جمعي ذي تصور خاص للمعنى، وإلى نظام تركيبي خاص وفضاء دلالي موازٍ للدلالة اللغوية الاعتيادية، وهو البنية الاسطورية الكامنة داخل ثقافة كل مجتمع أو شعب أو أمة. وهي بنية لا تزاحم اللغة الاعتيادية في حركة توليدها للمعنى والتعبير عنه، بل هي نظام تركيبي خلفي وطبقة دلالية كامنة في كل استعمالات اللغة، تعكس مستويات المعنى المقصود وغير المقصود داخل العبارة والخطاب والنص، وتنقل عبر القول مكونات معنى لا يقصد المتكلم نقلها بوعي وقصد منه، بل تحركها بنيته الثقافية وتطلعاته فوق الحسية.

مشكلة هذه المقاربة، أن إحالة اللغة الدينية إلى الاستعمال الرمزي أو الأسطوري، يُفقد النص الديني خاصية المباشرية والوضوح فيه، ويثير شبهة تعطيل صفة "المبين" في النص القرآني، التي توحي دلالاتها الواضحة والمباشرة، باستناد القرآن، في عملية الفهم والإفهام، إلى لغة التواصل العادية عند العرب. إلا أن هذه المشكلة يمكن حلها، بالقول بوجود أنظمة متوازية أو متراصة، يحيل كل نظام فيه إلى فائض دلالي خاص به. فالمباشرية والبيانية في القرآن، لا تلغي وجود مستويات أخرى من المعنى، ولا يمكن الولوج فيها إلا بالكشف عن أنظمتها وقوانينها ومرتكزاتها، وهي عملية لا تزال في بداياتها الأولى، لأنها لا تزال تصارع لانتزاع الاعتراف بها. فنحن نتحدث عن طبقات لغوية تكون أرضيتها الخام اللغة الاعتيادية والمعنى المألوف والمتداول، وتكون طبقاتها العليا مستويات من التعبير والمعنى أكثر تعقيداً وكثافة وأشد تأثيراً، قادرة على الإحالة إلى عالم لا محسوس وغير اعتيادي، لا تكتفي بالإخبار السلبي (المحايد) عنه، بل قادرة على خلقه في الخيال والأحاسيس وخلق تفاعلات روحية وإنسانية حوله.

6. 3. 3. لعبة اللغة الخاصة بالدين

ينطلق مقترح لعبة اللغة، وهي فكرة لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein)، من أن كل دين عبارة عن شكل من أشكال الحياة الذي يحمل معه لعبته اللغوية الخاصة به[35]. وهذا يعني أمرين:

---

(35) راجع: لودفيغ فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، تقديم وترجمة وتعليق عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007، ص. 65-93، وراجع أيضاً: Stewart, Philosophy of Religion, pp. 90-93.

أولهما أن الأغراض الخاصة بالدين هي غير الأغراض الخاصة بفاعليات اجتماعية أخرى، كالعلم والأخلاق. ومن الضروري أن تختلف المعايير والبناءات والتعابير التي تجد تطبيقها ضمن إطار الممارسة الدينية عن غيرها الموجودة ضمن الممارسة الأخلاقية أو العلمية. فالعلم مثلاً يتخذ غرضاً أساسياً له هو تفسير الظواهر ما يحتم عليه الاهتمام بالقضايا التجريبية، بحكم أن هذا النوع من القضايا هو المجال الذي يحقق العلم من خلاله أغراضه، ويعمل على إيجاد الطرق القمينة بإيصاله إلى معرفة صدق هذه القضايا وإيجاد المنهج الذي يمكن على أساسه تنظيم التجربة والملاحظة على نحو يجعل منها مصدراً موثوقاً للمعرفة العلمية. فالمعايير التي نتوقع أن تخضع لها الممارسة العلمية مرتبطة بالضرورة بالغرض الأساسي لهذه الممارسة ولا تجد تطبيقها إلا ضمن إطار ممارسة من نوعها[36].

كون الدين بنظر أتباع الإيمانية الفتغنشتينية غير العلم، فإن الدين لا يعنى بالظواهر، وبالتالي لا يجوز أن نتوقع أن تكون الاعتقادات الدينية ذات طبيعة مماثلة لطبيعة الاعتقادات العلمية، ولا يمكن للمعايير التي تجد تطبيقها ضمن إطار الممارسة الدينية أن تقرر في مجال آخر ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، أو ما يمكن الاعتقاد به وما لا يمكن الاعتقاد به، أو ما هو معقول وما هو غير معقول. تماماً مثلما أن معايير العلم، وللسبب نفسه، لا يمكنها أن تكون أساساً لتقويم الاعتقادات الدينية. فلا توجد معايير من خارج الدين لتقويم النشاط الديني أو نقد الدين بما هو دين. بل لكل فاعلية اجتماعية لعبتها المعيارية واللغوية الخاصة بها[37].

من هنا، فإن لكل فاعلية اجتماعية "منطقها" الخاص، بمعنى أنها تشكل نظاما مفهومياً مغلقاً ولا تخضع بالتالي لأي معايير من خارجها. يقول بيتر ونش: "ليست معايير المنطق هبة مباشرة من الله، بل إنها تصدر عن طرق الحياة وأشكال الاجتماع الإنساني، ولا يمكن أن تفهم إلا من خلالها... العلم مثلاً شكل من هذه الأشكال والدين شكل آخر، ولكل منهما معايير خاصة به بالنسبة لما هو معقول وغير معقول. لذلك يمكن أن توصف أفعال معينة ضمن العلم أو الدين بأنها منطقية أو لا منطقية..

---

(36) عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، ص. 48-55.

(37) المصدر نفسه.

لكن لا يمكننا أن نقول إن الممارسة العلمية أو الممارسة الدينية في ذاتها منطقية أو لا منطقية»[38].

القول بوجود منطق خاص للمجال الديني هو بمثابة تأكيد على أن للدين بصفته «فاعلية اجتماعية»، أغراضاً خاصة به ومعايير ولغة تختص به.

ثانيهما أن لكل دين تجربته الخاصة به، وبالتالي يحمل لغة خاصة به. ما يعني أن الأديان لا تتوحد في نظام معانيها أو حقائقها. فالمبادئ المتداولة في المسيحية مثلاً، كالتجسد وابن الله والثالوث والفداء، هي معان مستنبطة من صميم الحياة المسيحية التي استندت إلى الإنجيل والتقليد المسيحي الأول في بلورة لغتها ونظام دلالتها. ولا يمكنُ لأي من هذه المبادئ أن ينفي أو يؤكد أي مبدأ داخل دين آخر، لأننا نتكلم عن مرجعيات معنى مختلفة وعن منطق استعمال وتداول مختلف عن الآخر. فالمسيحي والبوذي، مثلاً، شخصان ينتميان إلى شعبين مختلفين، ولكل منهما تقاليد وأشكال حياة ولغة مختلفة عن الآخر، ولكل منهما معان ومبادئ تستمد حقيقتها من أشكال الحياة الدينية الخاصة داخل كل دين، وبالتالي لا معنى لتعارضها أو تناقضها أو تنافسها طالما أن لكل من هذه الحقائق مرجعية وفضاء دلالياً مختلفاً عن الآخر[39].

هذا يدفعنا إلى استنتاج أن، المبادئ المقترحة في كل دين هي مختصة به فقط، وتكتسب كل فكرة معناها من النظام الدلالي لدين معين ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكون جزءاً من خطابه الخاص. لذلك لا يوجد دينان يوظفان نفس المبدأ، ولا يوجد دين ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى. فالمسيحية لا تقول إن الله ليس رحيما، والإسلام لا يقول إن إتمان ليس برهمان، لأن كل حقيقة تعيش داخل فضاء معرفي ونظام دلالي خاصين بها، ولا تملك صلاحية نفي أية حقيقة داخل فضاء معرفي ونظام دلالي آخرين[40].

رغم جاذبية هذه النظرية في حل معضلة التعارض بين حقائق الأديان، إلا أن و. أ. كريستيان (W. W. A. Christian) يُبين في كتابه «المعنى والحقيقة في الدين»

---

(38) المصدر نفسه .

(39) John Hick, Philosophy of Religion,Prentice Hall, New york, pp. 90-94.

(40) Ibid, pp. 107.

أن هذا حل شكلي وظاهري فقط، وأن التناقض لا يزال حاصلاً بين هذه الحقائق على مستوى المضمون والواقع، مهما تعددت او تنوعت مرجعيات المعنى ولعبة اللغة بين الأديان. فالأجوبة التي تتداولها الأديان، تتعلق بأسئلة كونية تطال اهتمام كل البشر. ذلك أن كون ادعاءات الأديان، أجوبة عامة على أسئلة عامة، يجعل تعارض الحقائق بين الأديان مستقراً، ولا يمكن حله بفكرة لعبة اللغة أو النظام الدلالي الخاص أو التعريف الخاص، لأن هذه الحقائق تشير إلى وقائع وقضايا عامة، تتعدى الفضاء الخاص في كل دين. هناك لغة أعم، هي لغة الوجود والواقع، وهي لغة مشتركة لا يمكن تجاوزها، ويكون التناقض في الحكم عليها، تعارضاً حقيقياً ومستقراً[41].

وبالجملة فإن لعبة اللغة، تمثل أيضاً خطوة أكثر تقدماً ومرونة من المقترحين السابقين، لأنها تحيل اللغة الدينية، التي من ضمنها لغة الوحي، إلى الفضاء الثقافي الخاص بكل ملة دينية. فاللغة الدينية منتوج ثقافي خاص داخل المجتمع، له قوانينه الخاصة واستراتيجياته الخاصة في توليد المعنى والتعبير عنه. ورغم ذلك فإن هذه المقاربة لا تحل معضلة اللغة الدينية، إذ إن اللغة الدينية بحسب هذا المبنى هي نتاج الدين الجديد نفسه، في حين أن بحثنا يتعلق باللغة التي أنتجت هذا الدين، وشكّلت فضاءه الروحي والثقافي. فلغة النص هنا تتقدم على النص بل تتقدم على الدين الجديد نفسه، الذي يمكن اعتباره نتاجاً من نتاجات تلك اللغة. في حين أن اللغة بحسب فكرة لعبة اللغة، هي ثمرة أو محصلة لاحقة ومتأخرة عن تشكل الدين وتجذره.

وقد أكد جون غايبل في كتابه "الإنجيل كنص أدبي" على أن النص الديني لاحق على الفضاء الديني المستمر والمتدفق في التاريخ، والذي يحمل معه قواعد تفكير وصياغات خاصة للمعنى الديني، تكون بمثابة اللغة العميقة المنتجة للنص الديني، والرحم المولدة للدين الجديد. يقول غايبل: "في الفهم المشهور فإن الإنجيل هو مصدر الدين. لكن حقائق التاريخ تقول العكس: الدين هو الذي خلق النصوص وليس العكس. كان هنالك دين لإسرائيل قبل أن يكون هنالك كتابات مقدسة. وكانت

---

(41) راجــع: Wilfred cantwell Smoth, The Meaning and End of Religion, Fortress Press, Minneapolis, , pp. 94-5.

هنالك كنيسة قبل أن يكون هنالك نصوص مسيحية مقدسة. صحيح أن هنالك من تأمل الإنجيل ثم أسس ملته الخاصة على هذا الأساس، ولكن هذا لم يحدث في الفراغ»[42]. فما نبحث عنه لا لعبة اللغة التي ينتجها الدين الجديد من داخله، بعد مراكمة تجاربه واختباراته وأرصدته، بل لعبة اللغة التي أخرجت هذا الدين الجديد إلى الوجود، أي لعبة اللغة الدينية السابقة، التي هي مزيج من التجارب وتقاطع سياقات دينية مختلفة فوق أرض الجزيرة العربية، التي شكلت بمجموعها، ليس الشرط التاريخي لانبثاق الدين الجديد، بل الأرضية الثقافية والمرجعية اللغوية لتشكل نصوصه المقدسة.

6. 3. 4. مجازية اللغة الدينية

مقاربة مجازية اللغة الدينية، هي لبول ريكور، وتنطلق من القول بأن اللغة الدينية ليست بحاجة إلى أن تستند إلى لغة من خارج اللغة الاعتيادية أو من نظام لغوي موازٍ، أو كامن داخل اللغة اليومية، بل إن اللغة اليومية تمتلك بنفسها، مرونة وكفاءة كافيتين للتعبير عن معانٍ ودلالات غير حسية وعلى توليد صور تشير إلى المتعالي من دون الجهد في تجاوز ما تبيحه اللغة من استعمالات وطرق تعبير.

وهذا يتحقق من خلال المجاز، الذي يتجاوز المعنى الحرفي، ويهب اللغة، في استراتيجيات تركيبها للالفاظ وتوليدها للمعنى، قدرة على الإشارة إلى المعاني والحقائق العلوية غير الحسية وغير النابعة من التجارب اليومية الحياتية، وعلى جلب مستويات جديدة من الحقيقة لا يمكن إدراكها أو تصورها أو حتى الإشارة إليها بالتعابير المباشرة[43].

فنحن هنا لا نتحدث عن نظام لغوي موازٍ للغة الاعتيادية، بل نتحدث عن نظام لغة واحد يتسع لكل مجالات التعبير والتصور، ويغطي عالمي الشهود والغيب، لأنه يملك في داخله مرونة وسعة وشمولاً تكفي للتعبير عن مجالات الاهتمام الإنساني

---

(42) J. Gabel, C.Wheeler, A. York, The Bible as Literature, Oxford University Press, NewYork, 1996 pp.308-9.

(43) بول ريكور، نظرية التأويل، ص.84-94.

كافة. ولعل هذا يحل معضلة الثنائية في التعبير، أو الحديث عن دائرتين متنافستين للكلام ونظم التعبير، فالنظام واحد وقواعد ومبادئ التعبير موحدة، وهي قادرة على خلق تصورات لعالم الغيب وعالم الحضور، مع فارق تقني وفني في التعبير عن كلا العالمين داخل النظام اللغوي الواحد، وهو الفارق بين تقنية الحقيقة والمجاز. فالفارق بينهما ليس مجرد فارق شكلي وتزييني يطرأ على الكلام بعد اكتماله، بل هو فارق في أغراض الكلام نفسه ووظائفه ودلالاته وحقيقة مدلولاته.

وينبه ريكور، إلى أن المجاز ليس مجرد طريقة لزخرفة الخطاب وتزيين الأحاديث، كما كان يصور في الفكر اليوناني (أو حتى البلاغة العربية). بل هو، أي المجاز، طريقة جديدة لإدخال معاني جديدة وغير مألوفة إلى اللغة، كما في اللغة الدينية المليئة بالاستعارة والمجاز. فوظيفة المجاز تتجلى في أنه صراع بين كلمتين، عندما يتم استعمالهما بطريقة لا تعكس معناهما الاعتيادي، يحدث صدمة عند القارئ، ويدفعه إلى البحث عن معنى جديد لتلك الكلمات يحيل إلى تجربة جديدة ومختلفة عن المعنى الحرفي. وهذا يشبه موقف أرسطو الذي رأى أن الشعر لا يصف الحقيقة بل يعيد إنتاجها ويسمح بانبثاق معنى جديد. فما تقدمه اللغة الدينية عبر المجاز، ليس أشياء أو حقائق، فهذه تتناولها التقنية العلمية، ولكن عالم الحياة والأشخاص والجمال والحب والمشاعر والقيم، وهذه حقائق تبقى غير معبر عنها ما لم تُقدَّم بصيغ وتراكيب مجازية[44].

نحن لدينا أفكار أكثر مما لدينا كلمات نعبر بها، كما يقول ريكور، ولا بد أن "نبسط دلالات الكلمات التي لدينا إلى ما يتخطى حدود الاستعمال اليومي ونختار أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة إلى قلوب المستمعين". فالاستعارة عند ريكور تمثل فائض المعنى الذي وظيفته انفتاح النص على عوالم جديدة وطرق جديدة للوجود في العالم، وهي لغة تتجه إلى المستقبل لتبشر بطريقة وجود في العالم لم تتح تجربتها بعد.

لهذا السبب، استطاعت اللغة الشعرية، كما اللغة الدينية، عن طريق المجاز، أن تلقي عن كاهلها بعض القيود المعجمية، وأن تتحرر من القيود النحوية والأسلوبية، بل

---

(44) المصدر نفسه.

تتحرر من كُلٍّ من اللغة اليومية واللغة العلمية، ليصبح العالم الشعري أو الديني مشروع تدمير للعالم الذي نسلم به اعتيادياً ويومياً. فاللغة الشعرية، كما اللغة الدينية، وبوصفها قلباً للغة اليومية، لا تتجه للخارج بل تتجه إلى الداخل، لتنقل إلى اللغة طرق وجود وعيش جديدة في العالم. من هنا فإن المجاز عبارة عن استعمال مفردات قديمة تلتحم فيما بينها بعلاقات جديدة ومبتكرة، وهذا ما يحقق الغرابة ويخلق السحر ويُمكّن المتكلم من نقل عالم مغاير للعالم الذي نألفه ونتحسسه. لذلك فإن مجازية اللغة الدينية، ليست لغرض تنميق الكلام، إنما تمثل تلك النوعية التي تنعش الفكر والتي يقوم بواسطتها بفصل صورة أو موضع متداول من سياقه المعتاد ليخلق منها أو منه شيئاً جديداً.

أشير هنا إلى وجود كلام مماثل للطباطبائي في تفسيره "الميزان" حول أسلوب القرآن في اعتماد المجاز والاستعارة. حيث اعتبر أن المعارف الدينية المتعالية هي معارف "مبهمة ومطالب دقيقة" لا يمكن أن يعبر عنها باللفظ الصريح، الذي ميدانه دائرة "الحسيات" و"الجسمانيات"، فيكون السبيل الوحيد لإيضاحها بإيرادها بأسلوب "القصص والأمثال والأمثلة الكثيرة"، ولما كان القول الواحد يضيق عن استيفاء حق هذه المعارف، فقد استلزم إيرادها بأكثر من مثال وأكثر من تعبير و"بتفريق المعاني الممثل لها إلى أمثال مختلفة وتقليبها في قوالب متنوعة حتى يفسر بعضها بعضا ويوضح بعضها أمر بعض"[45]. فأسلوب الأمثال، الذي لا يخلو من استعمال الاستعارة والتشبيه، قادر بحسب الطباطبائي على افتتاح عوالم أخرى، ما كان بإمكان الكلام العادي إثارته أو توصيله.

وقد كان استعمال المجاز في القرآن، محل اهتمام كبير عند المسلمين، ومدخلا للتعرف إلى خصوصيته التي تجعل كلامه يتميز عن كلام البشر. فنجد الباقلاني مثلا، في كتابة إعجاز القرآن، يقارن بين أسلوب القرآن في التشبيه والاستعارة والتمثيل من جهة وكلام كبار شعراء العرب من جهة أخرى، ليستنتج إعجاز القرآن وألوهية مصدره[46]. وتجد الجرجاني يرى أن نظم القرآن "يحدثان بالاستعارة والكناية

---

(45) المصدر نفسه.

(46) راجع: الباقلاني، إعجاز القرآن.

والتمثيل وسائر ضروب المجاز، وبهما يكون الإعجاز"[47]. إلا أن عناية العرب بمجاز القرآن لم تكن من الوجهة التي صوَّرها ريكور، التي هي لغرض التعرف إلى فائض المعنى الذي يحمل النص، والكشف عن العوالم الجديدة التي يفتتحها باستعماله المجازي للكلام، بل تركزت عناية العرب على براعة القرآن في التعبير عن المعنى، ما يعكس عناية العرب عموماً باللفظ على حساب المعنى، التي يمثلها قول الجاحظ وآخرين بأنه، "ليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو جودة في اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه. ."[48].

6. 3. 5 اللغة الدينية والسلطة الاجتماعية

دينية النص الديني وقداسته نابعتان من سلطة الاجتماع. هذا ما يقوله كوفمان. أي أن دينية نص ما ترتكز على شيء من خارج النص، يجعل منه نصاً دينياً مهما كانت لغته وطبيعته الداخلية. هذا الشيء هو سلطة القبول الاجتماعي، ونظام الرقابة الخاص بالمجتمع، الذي يحيل نصاً ما نصاً مقدساً. وهذا يشبه إلى حد بعيد فكرة الإجماع عند المسلمين في ثبوت نص معين وتنزيله منزلة المقدس. يقول كوفمان: "ما يجعل عملاً أدبياً نصاً دينياً هو أنه يُقبل بنحو ملزم. . .وما يميز النص الديني هو أنه يُقبل ويتبنى بوصفه نصاً ذا سلطة من أية جهة ككنيسة أو جماعة. . والذي يجعل أغنية من الأغنيات نصاً مقدساً وليس نصاً أدبياً أو شعرياً هو أنه اعتبر مقدساً من قِبَل اليهود ثم من قِبَل المسيحيين. . . قبول النص الديني هو أن نفترض أن لديه شيئاً مُهِماً يقوله لنا. . فأن تقبل نصاً دينياً ليس يعني بالضرورة أن توافق على مضمونه الديني أو الأخلاقي ولكن أن توافق أنه سيكون له سلطة عليك في حياتك"[49].

---

(47) الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت.

(48) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. 71-73. وراجع أيضاً: الجاحظ، كتاب الحيوان، مكتبة الهلال، بيروت، 1997، ج. 3، ص. 366. وراجع أيضاً: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 78-82.

(49) Walter Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, Anchor Books, Garden City NewYork, pp.88-93.

ما يعطي للنص سمته الدينية، بنظر كوفمان إذاً، ليس نظمه وبنيته الداخلية، لكن منحُ ثقافةٍ ما الشرعيةَ له، وفي حال حصوله على هذه الشرعية فإنه يصبح بالنسبة للقارئ أسطورة. هذا يعني أن النص الديني لا يملك خصوصية خاصة في التعبير والصياغة، بل يبقى ضمن دائرة التعبير البشري والطريقة المعهودة في إيصال المعنى، مع خصوصية تتعلق برسالته ومحتواه، ولا يصبح نصاً دينياً إلا من خلال مؤسسة اجتماعية أو دينية وعبر قبول جماعي عام. بذلك لا يعود للغة الدينية خصوصية أو تمايزاً تقعيدياً خاصاً، بل يتخذ موقعه عندما أتناوله من حيث هو نص ديني، وأتوقع منه أن يقدم لي إجابات عن أسئلة وجودية وحياتية كبرى، أو أن أتداوله من حيث هو نص ذو سلطة عليا تُلقي علي قولاً وتبلغني أمراً وجوديا.

ويبدو من كلام كوفمان، أن بنية النص أو استراتيجيات التعبير فيه لا تكفي لكي يكون النص دينياً، بل لا بد أن ينظر إليه باعتباره نصاً يحظى بالقبول والاعتراف العام، وتنصيبه صاحب سلطة للمعنى المتعلق بالحياة والوجود ومعاني الغيب. ولعل هذا يفسر سر التفاوت في تلقي نص ديني ما، بين من يؤمن به ويرضاه أن يكون مصدراً إلهياً، ومن لا يعترف به نصاً مقدساً، أو من يقصره على النص الأدبي أو الشعري أو التاريخي. فبدون القبول العام والنشوء التربوي على مرجعية نص ما وسلطته، لا يمكن لهذا النص أن يتخذ مكانته وحيزه القداسوي الخاص داخل المجتمع والأفراد. يقول برغسون في هذا المجال: "سئل رجل: لماذا لا يبكي عند سماع موعظة يبكي فيها كل الناس. فقال: لست من هذه الأبرشية."[50]

هذا الجانب من قدسنة النص، يلفت النظر إلى المحددات الآتية من خارج النص، التي تجعل منه نصا دينيا ومقدساً، وهي القبول الجمعي الذي يشكل بذاته آلية لخلق القوة والمعنى الخاص في النص ومنحه وظيفة معينة. أي أن النص الديني من نتاج القصد الجمعي، الذي هو عبارة عن النحن التي تحلق فوقنا نحن الأفراد، والذي ينسب وظيفة للشيء ليست حاضرة في تكوينه الطبيعي[51]. إن الإقرار المتصل

---

(50) العبارة منقولة من كتاب: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص. 5.

(51) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص. 165-200.

والقبول المتواصل على مدار حقب زمنية طويلة يمكن أن يخلق ويديما، كما يقول جون سيرل، واقع الحكومات والنقود والدولة واللغات وملكية الأملاك الخاصة والجامعات والأحزاب السياسية وآلاف المؤسسات الأخرى التي يبدو أنها لا تقل موضوعية من الناحية المعرفية عن الجيولوجيا ولا تقل رسوخاً عن دوام تكوُّن الصخور. ولكن مع انسحاب القبول الجمعي يمكن أن تنهار هذه المؤسسات فجأة كما شهدنا الانهيار المذهل للإمبراطورية السوفيتية في غضون شهور[52].

وعليه يمكن القول أن الفضاء الاجتماعي العام، في نظام قيمه وجهاز مراقبته، وإجرائيات ثوابه وعقابه، وسلطات الأمر فيه، يشكل مرجعية من خارج بنية النص نفسه، تسبغ عليه وظيفته الدينية ودوره القداسوي، الأمر الذي يجعل لبنية اللغة وطبيعة تراكيبها دوراً هامشياً في ذلك. يقول لوتمان: "الأدب مجموعة من النصوص المعترف بشرعيتها داخل ثقافة محددة. تشكل جزءاً من نظام الثقافة"[53]. لذلك مهما قيل عن استقلالية النص، فإنه يتشكل وينبني داخل فضاء ثقافي يُصَيِّرَهُ جزءاً من البنية الاجتماعية. فالثقافة هي التي تكرس النص وتعطيه شرعية دينية، لأن ما هو نص ديني في ثقافة ليس كذلك بالضرورة في ثقافة أخرى. وحتى في الثقافة الواحدة، نجد أن نصاً ما لا يكتسب شرعية في عصر معين، ولكنه يكتسب شرعية في عصر غير العصر الذي كُتِبَ فيه وعند قراء لم يُكتَب لأجلهم.

ظني، أن هذا الاتجاه لا يهدف إلى تهميش بنية النص وتركيبه وإيقاعه الداخلي، بل يهدف أن يشير إلى حقيقة كانت غائبة عن الوعي بحقيقة النص الديني، وهي حقيقة الاجتماع، ومؤسسات السلطة التي تمنح شرعية لنص وتسلخ شرعية عن نص آخر، ما يجعل للنص الديني، بالإضافة إلى وظيفته الدينية والروحية، وظيفة اجتماعية، تساهم في ترسيخ واقع ثقافي وسياسي وأيديولوجي معين، أو في الانقلاب عليه.

---

(52) المصدر نفسه.

(53) حسين خمري، نظرية النص، الدار العربية للعلوم بيروت، ص. 20-30. راجع أيضاً: .Edna Andrews, Cultural Semiotics in Language, University of Toronto Press, 2003, Toronto, pp.13-20.

6. 3. 6 السمة التواصلية في اللغة الدينية

هنالك سمة تواصلية في لغة الوحي أو النص الديني، تعكس علاقة الإنسان بالله (وبالعكس)، وتجعل نصاً معيناً نصاً دينياً. فليس كل نص نصاً دينياً ولو جعل كذلك في مرتبة الاجتماع والاعتبار، إلا إذا جاء في سياق التعبير عن تجربة العلاقة مع الله نفسه. كما أن العبرة ليست فقط في طبيعة التعبير أو تقنية الصياغة الحاصلة في النص، بل في الواقع التواصلي القائم بين الله والإنسان والذي يمر عبر وسائط متعددة، كالملاك جبريل والنبي والحواريين وغيرهم، في وصول كلام الله إلى البشر. ولذلك لا يمكن اعتبار دينية نص ما إلا حين نضعه في سياق تاريخ علاقة الله بالإنسان واتصاله به. فهنالك سياق خاص في علاقة الإنسان بالمتعالي، يأخذ أشكالا مختلفة في التعبير، وصوراً متعددة للمعنى، ما يعني أن النص الديني ليس مجرد حدث لغوي، بل هو حدث يجسد علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالمطلق. إنه حدث تخاطبي وتواصلي يتوقع استجابة ورد فعل من المخاطبين والمتلقين.

تتبدى السمة التواصلية في النص الديني، لجهة أن الله، في حقائقه ومراده، ينكشف للبشر بالكلام، وأن الإنسان يتصل بالله عبر الكلام. أي أن الكلام المتقوم بالمتكلم والمستمع، هو المجال التواصلي المشترك بين الله والإنسان. ولعل هذا من أبرز سمات النص الديني الذي يفترق فيه عن غيره من النصوص. حيث لا يمكن تصنيف الكلام كلاماً دينياً، إلا حين يجيء في سياق قول الإنسان لله: تكلم حتى أعرفك، وقول الله للإنسان: هأنذا وهذه طريق نجاتك وخلاصك وهذه طريقي فاتبعها. بهذا المعنى فإن اللغة الدينية تجسد حضور الله في التاريخ، وتاريخ لغة الاتصال البشري بالله، التي اتخذت لنفسها حيزاً خاصاً وفضاء تركيبياً خاصاً داخل كل لغة.

هذا ما نلمسه في النص القرآني، الذي يصفه الفقيه أثناء عملية استنباطه للحكم الديني بـ "الخطاب"، وهو توصيف يوحي بتواصل قائم بين متكلم ومخاطَب. ولعل هذا ما يميز النص القرآني من غيره من النصوص الأخرى، هو أنه لا يلقي معارفه ويترك الخيار للمتلقين، بل يتوقع منهم استجابة ورد فعل معينين، ولا يعرض نفسه أمام القارئ بل يقيم معه حواراً ويدعوه إلى الدخول في عالمه. فنجد القرآن يُدين التلقي اللامبالي به، كما في الآية: ﴿وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴿٩٩﴾ . . .﴾ (قرآن) ﴿مَّن

أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وِزْرًا ﴿١٠٠﴾﴾ (طـه: 100)، والآيـة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا...﴾ (السجدة: 22). ونجده يمدح الذين يتفاعلون معه، كما في الآية: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: 2). وهذه خاصية لا بد من مراعاتها في فهم طبيعة النص، حيث لا تكفي الإحالة إلى صياغته اللغوية ونظمه اللفظي، بل لا بد في فهم النظم اللغوي فيه من الإحالة إلى سياقه التاريخي ومجال حضوره الاجتماعي، فـ"كلام الله" لا يتقوم بنقل مراد الله فحسب، بل بخلق مجال تواصله الخاص داخل فضاء الوجود الإنساني. ما يجعل اللغة التي يخاطبنا بها الله، حصيلة تاريخ العلاقة مع الله منذ بدء الحياة، التي اتخذت أشكالاً وقواعد تعبير متعددة، وراكمت رصيداً من تجارب الحياة ومجمل الاختبارات مع الله.

6. 4 خاتمة

استعرضنا في هذا الفصل جملة آراء ومقترحات حول خصوصية اللغة الدينية، بوصفها لغة اتصال مع الله، ومجال اختبار مع عالم الغيب. وهي تصورات تتعرض لتلك الخصوصية من زوايا متعددة، من دون أن تحيط بها أو تستنفد سمات أخرى ممكنة فيها. فاللغة الدينية مجال اختبار واكتشاف دائمين. إلا أن الجامع بين جميع السمات المطروحة، هو أن اللغة الاعتيادية، لا يمكنها التعبير عن المعاني المتعالية الواقعة خارج العالم الحسي الذي نعيشه، ولا يوفر الإلمامُ بقواعدها وأوجه استعمالاتها مؤونَةَ فهم وتفسير النصوص الدينية واستيعاب مقاصدها، بل لا بد من التعرف إلى نَظْمٍ خاص أو منطق تركيبٍ آخر يقع وراء اللغة اليومية، من دون أن يلغيها أو ينافسها أو يُعطِّلها، وضرورة بناء نموذج دلالي مستنبط بشكل مباشر من النص باعتباره مدخلاً لفهم النص نفسه أو تأويله. من دون أن ننسى هنا، وجود خاصيتين ملاصقتين للنص الديني من خارج نظمه اللغوي، أولهما سلطة الاجتماع القادرة على إحاطة نص معين بهالة قداسة ومنحه خصوصية دينية، ليصبح نصاً دينياً يُتعبَّدُ به. وثانيهما الصفة التواصلية في لغة الوحي بالتحديد، التي لا تلقي كلاماً في اتجاه واحد، بل تنشئ سياقاً تواصلياً وحوارياً بين طرفين، طرف الموحي وطرف المتلقي، وهو سياق يجسد حضور الله في التاريخ عبر محطات وحي متعددة.

مع التعرف إلى سمات اللغة الدينية التي تميزها من باقي النصوص الأخرى،

وهي سمات يمكن استحضارها والاستعانة بها للتعرف إلى خصوصيات النص الديني في الإسلام. إلا أن المبحث الأساس هنا، يتعلق بضرورة التعرف إلى خصوصية النص القرآني من داخله، من دون الاكتفاء بطرح السمات العامة التي يشترك فيها النص القرآني مع غيره من النصوص الدينية. أي أن المطلوب هو النظر في النص القرآني معزولا ومستقلاً عن غيره من النصوص، والسعي للتعرف إلى خصوصيته التي تميزه من غيره من النصوص الدينية، لجهة بنيته وتكوينه الداخلي وجهة إعجازه وجهة سياقه الخارجي. وهو ما سنبحثه في الفصول الثلاثة المقبلة.

الفصل السابع

النص القرآني: الطبيعة والبنية

القول بأن القرآن هو كلام الله الأزلي والمحفوظ في أُمِّ الكتاب، لا يلغي حقيقة أنه وحي منزل إلى الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والمُعبَّرُ عنه لغوياً والممكن فهمه وقراءته. فهنالك ضرورة للتمييز بين مستوى الوحي المتعالي كلياً، والمستوى المتجلي تاريخياً في لغة بشرية معينة، من خلال حروفها وأصواتها، نحوها وصرفها، وطرائق تركيبها للجمل والنصوص[1]. ما يعني أن القرآن في جانبه المتجسد والمتحين هو حدث لغوي، ينتمي إلى لغة العرب، التي هي عبارة عن بناء رمزي خاص وكيان مستقل من العلاقات الداخلية تحدد استعمال الأصوات وطرق التعبير والتواصل. فإذا كانت اللغات لا تتكلم بل يتكلم الناس، فإن الناس أيضاً، كما يقول بول ريكور: "لا تستطيع أن تتكلم من دون لغة وشفرة ونسق موجود قبلها وسيبقى بعدها"[2].

وقد أكد القرآن هويته اللغوية، لغة العرب، التي ركَّب من خلالها جُمَلَهُ وعباراته ونَظَم نُصُوصَهُ، وأقام عبرها جسر التواصل والإفهام، كما في الآية: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ (النحل: 103)، والآية: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: 193-195]، والآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ (يوسف: 2)، والآية: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا

---

(1) راجع: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 5.

(2) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 25.

لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴿٣﴾ (فصلت: 3). فكان مدخل المسلمين الأول بل الوحيد، في التعرف إلى أسرار القرآن والكشف عن وجوه دلالاته، هو بناء نظام اللغة العربية، سواء أكان في معجم كلماتها أو قواعد التركيب فيها أو إحصاء صورها البيانية، يقول الجابري: "فكان لا بد من الكشف عن دلائل الإعجاز (القرآني) في الكلام العربي وبيان أسرار البلاغة فيه"[3]. وقد تم التسالم بين المسلمين على مرجعية اللغة العربية فية فهم النص القرآني، بصفتها "الشيفرة المشتركة" بين الباث (الموحي) والمتلقي. فعن بن عباس: "إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي"[4]، ويقول الجرجاني في الإعجاز: "وكان مُحالاً أن يُعرف (القرآن) كونه كذلك (معجزاً) إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب"[5]، ويقول الباقلاني: "من تناهى في معرفة اللسان العربي يدرك الإعجاز (القرآني)"[6]. وكان منهج بن الزملكاني هو "تفسير القرآن بالشعر"، حيث جعل الشعر العربي نمطاً ومعياراً لفهم معاني الألفاظ العربية. وفي تفسير الرازي: "ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه يجب على المكلف تنزيل ألفاظ القرآن على المعاني التي هي موضوعة لـها، بحسب اللغة العربية، فأما حملـها على معان أُخر لا بهذا الطريق فهذا باطل قطعاً.. وإنما سماه عربياً لكونه دالاً على هذه المعاني المخصوصة بوضع العرب وباصطلاحاتهم، وذلك يدل على أن دلالة هذه الألفاظ لم تحصل إلا على تلك المعاني المخصوصة، وأن ما سواه فهو باطل"[7].

كان القرآن حدثاً لغويا بامتياز، الأمر الذي منع الفصل بين الإسلام واللغة العربية، وجعل العرب يؤمنون به بصفته نصاً بيانياً رأوا فيه كتابة لا عهد لهم بما يشبهها. يقول أدونيس: "باللغة تغير كيان المسلمين الأوئل وتغيرت حياتهم، وتماهوا مع القرآن فصار هو نفسه وجودهم. كان الاتيان باللغة لا بوصفها أداة تصل بين القرآن وبين العالم بل بوصفها ماهية له"[8]. أصبحت العربية مرجع حقائق القرآن

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، ص. 109.

(4) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج. 17، ص. 269.

(5) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ج. 1، ص. 25.

(6) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 113.

(7) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 27، ص. 95.

(8) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ص. 19.

ووعاء معانيه، وأصبح القرآن المحطة اللغوية الجديدة التي أحدثت صدمة في بنية ونظام اللغة العربية، لينشأ من حينها جدل النص واللغة.

7. 1 جدل النص واللغة[9]

إذا كانت العربية هي هوية القرآن اللغوية، فإن للنص القرآني خصوصيته اللغوية التي لا يمكن الكشف عنها إلا من داخل النص وليس من قواعد اللغة ومبادئها. فإذا كانت اللغة تحدد لأي متكلم أو مؤلف طرائق التعبير، وتكون السبيل لجعل كلامه أو نصه مفهوماً، فإن المتكلم (أو المؤلف) يُعدِّل من معطيات اللغة التعبيرية من دون أن يغيرها بالكامل، بحيث يكون لكل نص إنجاز خاص به، غير قابل للتكرار أو إعادة الانتاج، يقبل التولد من نظام نصوص سابقة عليه، ويُوَلِّد بدوره مجموعة أخرى من النصوص تقدم إمكانيات تعبيرية جديدة وتركيبات لغوية جديدة. وهو ما يجعل للنص مقولاته الخاصة، ويخوله تجاوز المعايير النصية السائدة من دون أن يلغيها وإلا سقط في العبثية. فإذا أراد أي نص، بحسب ما يقول رولان بارت، "أن يعيد إنتاج جزء من البناء التقليدي الذي انطلق منه أو الذي أحيل إليه، فإن عليه أن يعلن انتسابه إلى نموذج ثقافي محدد ويعلن عن بياناته الثقافية والتاريخية وفي نفس الوقت يتمرد على المعايير المهيمنة ليعلن استقلاليته وخصوصيته"[10]. النص يقوم ببناء عالمه الخاص

---

(9) هنالك تعريفات متعددة ومتباينة لمفهوم "النص"، تعكس كل منها وجهة خاصة في منهج تحليله وفهمه. لذلك لن أتبنى تعريفا خاصاً لكلمة "النص" لكي أتجنب إسقاط ممارسة لغوية خاصة على موضوع البحث. هذا بالإضافة إلى أننا لا ندرس هنا مفهوم النص بالمطلق، بل ندرس النص القرآني الذي وهو وحدة لغوية متحققة وقائمة بذاتها، ونحاول في دراستنا توظيف مكتسبات علم النص الحديثة بصفتها أدوات لتفحصه من الخارج والعمل على اكتشاف أنظمة تكوينه الداخلية، مع بقائه المرجع النهائي في تقرير صلاحية وصحة أي فهم عنه. للتوسع في تعريف النص ومفهومه، راجع: حسين خمري، نظرية النص، ص. 43-67. وراجع ايضاً: صلاح فضل، بلاغة الخطاب ونظرية النص، سلسلة عالم المعرفة الكويت، رقم 164، 1992، ص. 229-270.

(10) رولان بارت، درس في السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1993، ص. 12-20.

بالاستعانة بأداة مشتركة هي اللغة، ويقوم في الوقت نفسه بتفكيك البنى النصية الموجودة ليطرح خصوصيته باعتبارها تنويعاً للبنية السابقة أو تجديداً لها.

بهذا، فإن للنص استقلاليته الخاصة به، التي تجعل منه مجموعة من العلامات المشفرة والمبنينة التي لا يمكن القبض على معناها إلا من خلال دراسة العلاقات القائمة بين عناصره اللغوية والدلالية المكونة له. فالنص "هو المشهد ولا يمكن أن نحكم عليه من خلال مطابقته لأية حقيقة ولكن من خلال بنائه الداخلي"[11]. ووظيفة النص لا تكمن في مطابقتها لحقيقة خارجية، ولكن من خلال المنطق الداخلي للعلاقات التي تربط بين أجزاء النص، تجعل النص شيئاً آخر وراء عباراته وكلماته[12].

وقد اهتم الجرجاني بقضية النظم التي تنظر إلى النص في شموليته واكتماله. متجاوزاً النظرة التجزيئية التي تعاملت مع الخطاب اللغوي باعتباره متتالية من الجمل التي تستعمل لإثبات قضية نقدية أو لنفيها. يقول الجرجاني: " مَثَل واضع الكلام (الكاتب) مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة.. كالحلقة المفرغة لا تقبل التقسيم يصنعه في الكلم ما يصنعه الصائغ حين يأخذ كِسرا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب ويخرجها لك سواراً أو خلخالاً. وإن أنت حاولت أن تقطع بعض ألفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار، فالبيت من أوله إلى آخره كلام واحد.. اتحدت معانيه فصارت الألفاظ من أجل ذلك كأنها لفظة واحدة"[13]. وفي ذلك إشارة واضحة إلى وجود وحدة لغوية خاصة وراء كلماته وجمله وعباراته، ذات طبيعة بنيوية شاملة ومترابطة بحيث لو "أزلت لفظاً عن مكانه لهوى البناء كله من القمة إلى القاعدة"[14].

من هنا، فإن دراسة النص القرآني تتعامل معه باعتباره كياناً لغوياً جديداً انبثق من اللغة ولكنه استطاع إحداث حيزيه الوجودي والدلالي الخاصين، وتنطلق من داخله لبحث مكوناته وتحديد خصوصياته، وكشف بنياته الكلية، والتعرف إلى نحوه الخاص،

---

(11) حسين خمري، نظرية النص، ص. 265.

(12) راجع: صلاح فضل، بلاغة الخطاب ونظرية النص، ص. 229-240.

(13) الجرجاني، دلائل الإعجاز، فصل: علاقة الفكر بمعاني النحو.

(14) المصدر نفسه.

وتمييز الطابع التلاحمي بين جمله وعباراته ومقاطعه، والبحث في وحداته الدلالية وكيفية تناسقها فيما بينها، والكشف عن أوجه انسجامه وتماسكه التي تسمح بظهوره وحدة نصية شاملة.

7. 2 النص القرآني حقيقة لغوية تتجاوز اللغة

كانت ساحة فاعلية القرآن الأولى هي اللغة، التي شع من خلالها سحر بيانه ورقت له القلوب، وتحدى بها العربَ أن يأتوا بمثله أو حتى بسورة من مثله. ففي الرواية عن عمر بن الخطاب: "لما سمعت القرآن رق قلبي فبكيت ودخلني الإسلام"[15].

لم يخرج القرآن في تقنيات استعماله للكلمات عن قواعد اللغة نفسها، ولم يُحدث قطيعة مع سائر استعمالاتها. بل وصف نفسه "قرآناً عربياً" ولم يحتج كل من سمعه في مكة إلى شرح أو توضيح. وفي الوقت نفسه، لم يستطع العرب تصنيف نوعه وطبيعته، فلا هو شعر ولا سحر ولا كهانة ولا نثر ولا خطابة. رغم أن هذه اللغات كامنة فيه، وإن كان هو ليس منها، بحكم أنه استطاع أن يخلق نصيته الخاصة.

وقد حرص القرآن على تأكيد تميزه من كل أصناف الخطاب وأنواع الكلام العربي، من نثر وشعر وخطابة، بقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾﴾ (يس: 69)، ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحاقة: 41-42]. هذا التمايز لم يكن يعني القطيعة والانفصال عن قواعد التركيب اللغوي وفنون التعبير البياني، بل أكد القرآن احتواءه لمضامين متنوعة وصوراً سابقة كانت مألوفة ومعهودة في ذاكرة ووعي الناس، بقوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ (الإسراء: 89)، أي "رددنا القول فيه بكلّ مثل يوجب الاعتبار من الآيات والعبر والترغيب والترهيب والأوامر والنواهي وأقاصيص الأوّلين والجنة والنار"[16]. فتجد القرآن يعتمد الحوار والسرد، الحكمة والمثل، وهو تشريع

(15) ابن كثير، البداية والنهاية، ج. 3، ص. 102.

(16) الشوكاني، تفسير الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ج. 3، ص. 256.

وتسبيح في آن، وفيه صفحات يمكن دراستها بوصفها شعراً، وأخرى بوصفها أحسن القصص. وهي صور ومضامين، اتخذت لنفسها موقعاً وترتيباً مختلفاً داخل النص القرآني، يجعلها تكتسب أداءً مختلفاً ووظيفة جديدة.

جامعية القرآن لأنواع القول السابقة من دون أن يندرج ضمن أحدٍ منها، جعلت النص القرآني، كما يقول أدونيس، ينمو في فضاء متعدد الاتجاهات، وأوجد في القرآن خاصية تهديمه للفروقات الأدبية وجمعه لأنواع الكتابة جميعاً. فلم يتردد في كتابة ما سَبَقَهُ بشكل مختلف، مُضيفاً إمكانيات إلى النحو ومستحدثا طرائق جديدة في الربط بين العبارات، واصفاً نفسه في الوقت ذاته بأنه خاتمة الرسالات السابقة، وخاتم الكلام. مُقدِّماً نفسه بوصفه كتاباً شاملاً كاملاً أخيراً، وبوصفه بديلاً عن الكتب جمعاء[17].

بيانية القرآن التي لا يشبهها شيء من كلام العرب، ولا تخضع لخصائص أي جنس قولي، فاجأت العرب أنفسهم بحدوثه بينهم، وهم الفصحاء والبلغاء حينها، وأجمعوا على أنه حدث فريد لم يروا مثله، ووجدوا أنفسهم أمام نص لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته، و"أمام فن آخر من القول وفن آخر للقول، وفن في الكتابة وفن في تكوين النص. فلم يعرفوا كيف يحددونها استناداً للمعايير التي يعرفونها، فقالوا إنها نثر ولكنها ليست كمثل النثر، وإنها شعر ولكنها ليست كمثل الشعر، وهي إذن كتابة أكبر من أن تنحصر في الشعر أو النثر. وقالوا إنها كتابة لا توصف وسر لا يمكن سبر سبره، واتفقوا على أنها نقض لعادة الكتابة شعراً وسجعاً، خطابة ورسالة، وأنها نوع من النظم في تركيب جديد"[18]. وقد نقل التاريخ عن الوليد بن المغيرة، الذي كان من وجهاء "مشركي" قريش، قوله في القرآن: "والله ما منكم رجل أعلم مني بالشعر ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا... والله إن لقوله حلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى... إن هذا إلا سحر يؤثر أما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله ومواليه"، ونقل عن عتبة بن ربيعة حين سمع القرآن: "يا قوم، قد علمتم أني لم

---

(17) أدونيس، القرآن وآفاق الكتابة، ص. 19-36.

(18) المصدر نفسه.

أترك شيئاً إلا وقد علمته وقرأته وقلته، والله لقد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة"، ونقل عن النضر بن الحارث نحوه[19].

وقد كانت إحدى أهم العلامات التي استند إليها المسلمون في معرفة إعجاز القرآن، هي "الجهل بنوعه من جنس الكلام" و "نظمه العجيب" و "أسلوبه الغريب". يقول التلمساني في نفح الطيب: "أول إعجاز القرآن الجهلُ بنوعه من جنس الكلام، فإنه لا يدخل في مضمار الشعر، ولا ينخرط في سلك الخُطَب، ولا المواعظ والمقامات والكتب، ولا في شيء مِمّا يؤلف التخاطب به، وتعرف فيه طبقات أهل مذهبه، فإن لم يتبيّن ما رسمت لك فاعرض كلامك في كلّ صنف من هذه الأصناف تجد لنفسك مع فحولة حالةَ القصور أو المماثلة أو الزيادة، ولا تجد لكلامك نسبةً إلى القرآن، بل لا تدري ما تقول إن طُلب منك البيان، إلاَّ أن تُسلب العقل، كمسيلمة وأمثاله ممن ابتلي بالهذيان"[20]. ويقول القاضي عياض: "الوجه الثاني من إعجازه صورة نظمه العجيب، والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب ومناهج نظمها ونثرها الذي جاء عليه، ووقفت مقاطع آية، وانتهت فواصل كلماته إليه، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له، ولا استطاع أحد مماثلة شيء منه، بل حارت فيه عقولهم، وتدلهت دونه أحلامهم، ولم يهتدوا إلى مثله في جنس كلامهم من نثر أو نظم، أو سجع أو شعر.. اختلف أئمة أهل السنة في وجه عجزهم عنه، فأكثرهم يقول: إنه ما جمع في قوة جزالته، ونصاعة ألفاظه، وحسن نظمه، وإيجازه، وبديع تأليفه وأسلوبه "[21]. هذه النصوص وغيرها، تشير إلى حقيقة أن القرآن، لم يُحدث أثراً في اللغة العربية فحسب، بل حوَّل مسارها وأصبح مرجعها في البيان والبلاغة، ولم يكن مجرد قول أو كلام ذي جمالية خاصة، بل وحدة لغوية مُحكمة تملك طاقة قلب المعايير وصنع التاريخ.

---

(19) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، بيروت، 1988، ج. 1، ص. 265.

(20) محمد التلمساني، نفح الطيب، دار الفكر، بيروت، القسم الثاني، الباب الثالث.

(21) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج. 1، ص. 165.

لكن، ما الذي يجعل القرآن "قرآنا عجبا" كما يصف نفسه؟ وما سر فرادته وتمايزه؟ وأين تكمن خصوصياته اللغوية والنصانية؟ هذا ما سنعالجه ضمن العناوين التالية.

7. 3 حقيقة القرآن الوجودية: القِدم والحدوث

اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم كلام لله. إلا أنهم اختلفوا في طبيعة هذا الكلام وحقيقته: أهو قديم أم حادث. وهي أهم مسألة شغلت الفكر الديني الإسلامي، وتعنونت بها المباحث والمجادلات اللاهوتية ضمن ما سمي بعلم الكلام، أي علم كلام الله. ولا تقتصر مفاعيل الخلاف في المسألة على تصوير طبيعة وحقيقة ألفاظ القرآن، بل تعدته إلى معانيه ومدلولاته، ومعرفة أتلك المعاني والمداليل في متناول إدراك البشر لها، أم أنها حقائق خفية تبقى بمنأى عن أدراكهم لها. ولعل أصل المشكلة يعود إلى إمكانية صدور كلام تاريخي ومسكوب في قالب بشري من الله المطلق، وهي مشكلة تستدعي بدورها النظر في حصة الألوهة والبشرية في الكلام الصادر عنه والنازل منه.

وقد ذهب أهل الحديث والسلفية، إلى أن ما بين الدفتين من القرآن بحروفه ومعانيه وبداله اللفظي ومدلوله المعنوي قديم. إلا أن هذا القول يؤدي، كما يقول الرازي، إلى أن يكون القديم محلاً للحوادث. فالكلام "الذي هو متركب من الحروف والأصوات يمتنع في بديهة العقل كونه قديماً لجهة أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لا شك أنه حادث، ولجهة أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة"[22].

ولهذا تم تعديل هذا الموقف لاحقاً على يد الأشاعرة، الذين قالوا بأن كلام الله معنى قائم بذاته، وهو غير العلم، وغير الإرادة، وغير القدرة، بل هو مدلول العبارات القرآنية المختلفة باختلاف الدواعي والغايات. وقد عبروا عن ذلك بالكلام

---

(22) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 1، ص. 30.

النفسي، وهو عندهم معنى وجداني في ذات الله "له في نفسه شأنية الاستقلال عن أن تعرضه خصوصيات الأساليب الكلامية، فليس هو بأمر، ولا نهي، ولا خبر، ولا استخبار، ولا نداء، ولا غير ذلك من أساليب الكلام"[23].

فكلام الله، وصف قائم بذات الله، وهو ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره. والكلام بالحقيقة كلام النفس، وأن الأصوات والرموز المكتوبة هي للدلالات. أي إن "الكلام الدال غير الكلام المدلول عليه، لأن العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. فيكون الفرق بين القراءة والمقروء، أو التلاوة والمتلو، كالفرق بين الذِكر والمَذكُور، فالذِكر محدث والمَذكُور قديم[24].

وقد انطلق الأشاعرة في قولهم هذا، من تصويرهم للكلام بأنه صفة تطلق على المعنى النفسي وليس على اللفظ والعبارة. واستشهدوا بقول الأخطل: "إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا"، فما في النفس هو الكلام وما الألفاظ سوى دوال عليه. وقد مددوا فهمهم لمعنى الكلام على كلام الله، يقول الرازي في المحصل: "أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس. وعبروا عنه بالكلام النفسي والكلام الأزلي، وقالوا عنه إنه معنى قائم في ذات المتكلم به"[25]. ويقول الجويني: "إذا ثبت أن القائم بالنفس كلام وليس هو حروفاً منتظمة ولا أصواتاً مقطعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل أن الكلام القديم ليس بحروف ولا أصوات ولا ألحان ولا نغمات، فإن الحروف تتوالى وتترتب ويقع بعضها مسبوقاً ببعض، وكل مسبوق حادث.. وكلام الله تعالى مقروء بألسنة القراء محفوظ بحفظ الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة.. وكلام الله تعالى وهو المعلوم المفهوم منها والحفظ

---

(23) مسلم الحلي، القرآن والعقيدة، مصادر العقيدة عند الشيعة الإمامية، ص. 48.

(24) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ج. 1، ص. 96. راجع أيضاً: الشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد بيروت، ص. 218،

(25) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 1، ص. 14.

صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله عز وجل والكتابة أحرف منظومة وأشكال مرقومة وهي حوادث والمفهوم منها كلام الله تعالى"[26].

مذهب الأشاعرة هذا عزز تنازع الثنائيات في صفة الكتاب، ثنائية اللفظ والمعنى، وثنائية الدال والمدلول، رغم اجتماع هذه الثنائيات في كيان لغوي واحد هو النص القرآني. فتجدهم نسبوا للدال صفة البشرية والحدوث، وللمدلول صفة الألوهة القائمة بذات الله. في حين أن كلاً من المدلول والدال من سمات نظام اللغة، سواء أكانت في معجم الكلمات، أو في فنون التركيب وطرق التعبير عن المراد. بل إن الدال والمدلول منصهران داخل النص ولا يمكن القول بأسبقية أحدهما على الآخر، لأن كلاً منهما ينتج الآخر ويحيل إليه. ولو سلمنا بأن المدلول أو المعنى القائم في النفس سابق على الدال أو الألفاظ في ساحة القدس الإلهية، فإن الدال بالمقابل هو الذي يخلق فهم المعنى والمدلول في ذهن المستمع والمتلقي، فيكون الدال بهذا المعنى متقدماً وسابقاً على المدلول في آن.

أللهم إلا أن يقال إن المعنى القائم في ذات الله يغاير المعنى الذي ينوجد في ذهن متلقي القرآن، وهو كذلك بالفعل، لأن قصد المؤلف وفهم القارئ لا يمكن أن يتطابقا بحال. وهذا ما لم يقله الأشاعرة، ويمثل مأزقاً إضافياً لهم، إذ إنهم طابقوا، وفق ما يفهم من قول الجويني "والمفهوم منه كلام الله"، بين المعنى القائم في ذات الله، والمعنى المفهوم من اللفظ، وجعلوهما كلاماً قديماً.

المعضلة الأخرى في المذهب الأشعري، هي أن قِدم المعنى القائم في النفس، يعني أن اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً قديماً قائماً في الذات الإلهية. وهو ما يجعل اللفظ مرآة لمعنى جوهري قائم في لوحة الوجود أو "اللوح المحفوظ"، لا يحتمل التعدد أو الاختلاف، وتكون العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة آلية حتمية بين لفظ خارجي ومعنى واحد لا بديل عنه أو مواز له. وهذا يخالف لغة النص التي يكثر فيها المجاز والكناية، ما يعني انفتاح النص على التأويل والتعدد في المعنى، ويخلق أيضاً معضلة كبرى على مستوى التعرف إلى معنى النص. إذ طالما أن سبيلنا الوحيد

---

(26) الجويني، لمع الأدلة، الدار المصرية للتأليف، مصر، 1965، 89-95. وراجع أيضاً: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ص. 730.

في فهم النص، بحسب الفقه الإسلامي التقليدي، هو ظاهر اللفظ، والظهور يقبل التعدد بحسب تعدد المفسرين من جهة، ولا ينتج سوى الظن بمعنى معين للنص وأرجحية له على معان أخرى محتملة من جهة أخرى. فإن هذا يؤدي إلى انسداد باب العلم بمراد الله ومعناه الواحد، طالما هو معنى غيبي قائم في النفس الإلهية، وطالما أن الفصل بين حقيقة لفظ القرآن وحقيقة معناه الغيبية قائمة ولا يمكن تجاوزها.

بالمقابل، ذهبت المعتزلة والإمامية إلى أن معنى اتصاف الله بالكلام وانتساب الكلام إليه، هو أن الله يخلق أصواتاً وحروفاً في أجسام تدل على المراد. فمعنى أنه متكلم، أنه خلق الكلام لا أنه قام به الكلام. وقد استفادوا من آيات التكلام والتكليم: ﴿وكلمه ربه تكليماً﴾ (الأعراف: 176)، ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: 6)، بأن المراد من الكلام هو هذه الأصوات والحروف، وأنكروا نتيجة لذلك، قِدَم الكلام النفسي الذي هو مدلولٌ للكلام اللفظي، إذ إن المدلول لا ينفك عن الدال بحال، وإذا ثبت حدوث الدال ثبت حدوث المدلول أيضاً[27].

كلام الله، وفق هذا الاتجاه، حادث وليس بقديم، لأن كلامه هو فعله، ومن الواضح أن الفعل حادث، فينتج من ذلك أن "التكلم" أمر حادث أيضاً. فكما أن ألفاظ القرآن حادثة فإن معانيها أيضاً حادثة وقد جاءت متعلقة بحوادث وأمور دنيوية. يقول الشيخ سبحاني: "وإذا كان المقصود هو مفاهيم الآيات القرآنية ومعانيها، والتي يرتبط قسم منها بقصص الأنبياء، وغزوات الرسول، فهي أيضاً لا يمكن أن تكون قديمة"[28].

وقد حاول الطباطبائي التوفيق بين القولين، بالقول إن الخلاف بينهما شكلي ولفظي. يقول: "يظهر أن البحث عن قدم القرآن وحدوثه بما أنه كلام الله، مما لا جدوى فيه. فإن القائل بالقدم إن أراد به أن المقروء من الآيات بما أنها أصوات مؤلفة دالة على معانيها قديم غير مسبوق بعدم فهو مكابر، وإن أراد به أنه في علمه تعالى وبعبارة أخرى علمه تعالى بكتابه، فلا موجب لإضافة علمه إليه، ثم الحكم بقدمه، بل علمه بكل شيء قديم بقدم ذاته، لكون المراد بهذا العلم هو العلم

---

(27) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص. 733. وراجع أيضا: مسلم الحلي، القرآن والعقيدة، ص. 47-53.

(28) جعفر سبحاني، العقيدة الإسلامية، مؤسسة الصادق، قم، 1998، ص. 67-80.

الذاتي". بعبارة أخرى، إذا كان كلام الله "وحياً نازلاً على النبي بما أنه تفهيم إلهي، فهو حادث بحدوث التفهيم، وإذا عُدَّ كلامه على أنه في علم الله، فهو قديم بقدم الذات كعلمه تعالى بجميع الأشياء من حادث وقديم"[29].

ولأجل ذلك رأى الطباطبائي أنه لا معنى لاتصاف القرآن بالقدم أو الحدوث، لأن "القرآن الكريم إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها بما أنها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام ليس بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً"[30] وفي ذلك إشارة إلى أن حقيقة الكلام أجنبية عن فكرة الزمن، وأنها متقومة بالعلاقة بين اللفظ والمعنى التي هي الدلالة. وما كان كذلك فإنه لا يتصف بقدم أو حدوث، لأن حقيقة الكلام ليست في صدوره الفعلي، بل في نظامه الخاص المستقل عن التحقق الزمني.

ورغم أن المعتزلة والإمامية، جعلا لفظ القرآن ومعناه مُحدثين، إلا أن هذا لا يعني أنهما تجاوزا عقيدة الفصل بين اللفظ والمعنى. بل ظلت حقيقة الكلام هي "ما يكشف به عن مكنونات الضمير"، فبقيت مكانة المعنى في القرآن، رغم تحققه في ظرف تاريخي، تُلحَق بعلم الله الأزلي، واستقرت مكانة اللفظ بالمقابل، بصفته متتالية من الحروف والكلمات والجمل، في مرتبة الحدوث والفساد. وهو ما أعجز الاتجاه المعتزلي، عن حل معضلة الثنائية الحادة بين كلام الله المتعالي المعبِّر عن علم الله الازلي والقديم وبين كلام الله المتجسد بأصوات وحروف وكلمات. فوراء الحادث هناك قديم، ووراء المحدود والمشروط هناك الأزلي، والفاصل بينهما لا يمكن ردمه.

وهنالك في هذا المجال، قول آخر ولافت لسعيد بن كلاب، رأى بن تيمية أنه أقرب إلى القول التلفيقي أو التوفيقي بين قولي الأشاعرة والمعتزلة. يقول بن تيمية: "سعيد بن كلاب هو أول من قال في الإسلام إن معنى القرآن كلام الله وحروفه ليست كلام الله، فأخذ بنصف قول المعتزلة ونصف قول أهل السنة والجماعة.. فقال بن كلاب القرآن العربي حكاية عن كلام الله ليس بكلام الله... وأول من عرف أنه قال هو قديم، عبد الله بن سعيد بن كلاب... ثم افترق موافقوه، فمنهم من قال: ذلك الكلام معنى واحد هو الأمر بكل مأمور، والنهي عن كل محظور،

---

(29) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 14، ص. 250.

(30) المصدر نفسه.

والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً"[31].

القول بأن القرآن حكاية عن كلام الله القديم الواحد، وما اللغة سوى ترجمة بشرية لهذا الكلام، يعني تأكيد الفصل بين القديم والمحدث، ويعني أيضاً نفي خصوصية اللغة العربية في التعبير عن كلام الله، بحيث يمكن لأية لغة أن تترجم المعنى القائم في ذات الله وتنقله بقوالبها الثقافية وأطرها الاجتماعية بنفس درجة وقوة التعبير التي للمصحف القرآني العربي. فيكون توصيف كلام الله بالكلام العربي توصيفاً ظرفياً لا توصيفاً لجوهر كلام الله، ويكون بالتالي قابلاً لأن يعبر عنه بأية لغة أخرى وبنفس درجة ومستوى التعبير. وفي ذلك تهميش لخصوصية التركيب اللفظي في القرآن في حمل المعنى واختزانه والتعبير عنه وإيصاله. فكل من المعنى واللفظ وفق هذا الفهم منفصلان، وما وظيفة اللفظ سوى نقل المعنى وإيصاله من دون أن يكون له القدرة على التوليد المستمر والدائم لمعان جديدة لدى المستمع والقارئ، وبالتالي فإنه، أي هذا الفهم، يلغي نَصِّية النص القرآني، الذي هو أكثر من متتاليات من كلمات أو جمل دالة على معنى، بقدر ما هو نفسه مُوَلِّدٌ ومُنتِجٌ للمعنى.

رغم البعد الكوني لطرح بن كلاب حول حقيقة كلام الله، وما فيه من أبعاد تعددية، يمكن التأسيس عليها بتساوي حضور الله في كل الثقافات والشعوب، وعدم وجود خصوصية لأي نص ديني في التعرف إلى مراد الله، بل تمثل الأطر الدينية المتعددة ونظم تعبيرها، أفلاكاً تدور حول قطب واحد هو الله. إلا أن في كلام بن كلاَّب، تغييب لإمكانية فهم كلام الله، وحجباً لمراد الله الحقيقي عن الاستيعاب. فالقرآن بالنسبة إليه ليس كلام الله بل هو حكاية عنه، وكل ما ندركه من معاني القرآن لا يكشف عن مراد الله وحقيقة مقاصده، بل هي أقرب إلى ظلال خافتة وباهتة لحقائق علوية محتجبة عن فهمنا لها ولا يمكن الوصول إليها بحال.

لعل عقل التنزيه المبالغ به في الفضاء الديني الإسلامي، والحذر الشديد من

---

(31) ابن تيمية، دقائق التفسير، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ج.2، ص. 186. راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج. 2، ص. 298، . 203-205. راجع ايضا: فهمي جدعان، المحنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص. 41-45.

الوقوع في محذور التجسد أو الاتحاد بين طرفي الوجود المضادين في الطبيعة، الإلهي والبشري، دفع جميع المتكلمين إلى إقامة المسافة وتأكيد الفصل الحاد والقاطع بين الجانب الإلهي لكلام الله، الذي هو علمه بمعانيه أو معانٍ قائمة بذاته، وبين الجانب البشري لكلام الله المتمثل بالتجسيد اللفظي والتحيين اللغوي لما نزل على محمد. وهو فصل منع التفكير الجدي والمعمق حول حقيقة النص القرآني، وأعاق على المستوى اللغوي، ابتكار علم سيميائي خاص بلغة النص القرآني، واقتراح جامعية موحِّدة بين معنى النص الإلهي ولفظه البشري.

كان واضحاً، أن فكرة الفصل، الموجودة في كل الاتجاهات الكلامية، بين الحقائق الإلهية الشريفة والتعابير اللفظية المُعبِّرَةِ عنها، منطلقة في التفكير اللغوي من تشبيه النص القرآني بالجملة أو العبارة، واعتبار النص مجرد تركيب بين كلمات أو مجرد متتالية من الجمل للدلالة على المراد. في حين أن النص ليس كذلك، بل هو كائن ذو بنية خاصة يستمد الجزء الأصغر فيه، الذي هو الجملة لا الكلمة، معناه وشرعيته من الكل. أي أن النص يمثل فعلاً كلامياً يتجاوز نظام الجملة، ويختلف عنها بالنوع لا بالوظيفة فقط، لأنه تركيب بين جمل متتالية تجمع بينها علاقات متبادلة، متى انعدمت هذا العلاقات انعدم النص نفسه[32]. هذا يجعل من النص نظاماً مستقلاً من الدلائل يختلف عن الوحدات الدالة فيه، ويجعل دلالاته لا تتحدد بكلماته أو جمله، بل من خلال نظام علاقاته الداخلية، التي تؤهله لخلق معناه من داخله. فالنص ليس بناءً لفظياً دالاً فحسب، وليس فقط للكشف أو التعبير عنه، بل هو أيضاً نظام دلالي لتوليد المعنى. النص عالم قائم بذاته يتقوم باللفظ والمعنى معاً، ولا معنى للفصل بينهما أو القول بتفاوت طبيعتهما، إلا حين يُخْتَزَلُ البحثُ في النص القرآني، كما هو حاصل فعلاً في كتب التفسير، إلى البحث عن المعنى الذي وضع له لفظ الكلمة، أو البحث في دلالة الجملة ومدى مطابقتها لمقتضى حال التكلم أو المتكلم[33].

---

(32) هنالك اتجاه تأويلي أشار إليه بول ريكور، يميز بين علوم اللغة من جهة الذي هو علم شكلي صوري يدرس العلامات من خلال تجزئة اللغة إلى أجزائها المكونة، وعلم الدلالة من جهة أخرى، الذي يعتبر الجملة أصغر وحدة دلالية وينطلق منها لدراسة تركيب الكلام وفهم الخطاب. راجع: بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 31-45.

(33) سيتم التوسع في هذه المسألة، في الفصل الرابع عشر.

هيمنة الجدل حول كلام الله، لجهة أنه قديم أو حادث فقط، أو أنه صفة ذات لله أو صفة فعل، جعلت البحث اللغوي والكلامي في كلام الله، محكوماً لمنطق تقسيمي يُجهِدُ نفسَهُ في اكتشاف الفواصل والحدود بين الأشياء والأجزاء والعناصر، ويحاذر أو يتجاهل الأنساق والبنى التركيبية الجامعة للأجزاء المتنافرة والمُوَحِّدَة للعناصر المتباعدة، التي ليس من مهامها أو صلاحيتها إذابة أجزائها أو عناصرها في كُلٍ مُوحِّد، بقدر ما تَخلُقُ إطاراً علائقياً وتنويعاً وظائفياً جديدين، يجمع بين أطراف الوجود. فالنص الديني الجديد، القرآني بالخصوص، لا يأتي إلى الوجود بوصفه موجوداً منافساً للموجودات القائمة، أو موجوداً منحازاً لمرتبة وجود على حساب مرتبة أخرى، بل يُقدِّمُ نفسَهُ باعتباره فضاء علائقياً يعيد تنظيم العلاقة، أو ينشئ علاقة جديدة، بين جميع أطراف الوجود، وبالأخص بين الله والإنسان.

7. 4 بنية النص القرآني

بحكم أن إيقاع الخطاب القرآني ونغمة تركيبه لم تكن مسبوقة في كلام العرب، لا يمكن الاستناد إلى معايير من خارج القرآن للكشف عن طبيعة النص القرآني، لفقدان نموذج سابق يقاس عليه. فلا بد من استنتاج خصوصيات القرآن من داخله، واعتماد معايير أنشأها لنفسه واعتبرها مدار تَمَيُّزِهِ من باقي النصوص الأخرى، دينية وغير دينية. فكما أن اللوحة تخلق معاييرها الذاتية وتمايزاتها الخاصة عن باقي اللوحات، من خلال تآلف أشكالها وحركة ألوانها وتقاطع خطوطها، كذلك فإن للقرآن سماته الذاتية التي لا تتحدد من خارجه، وإنما من تآلف كلماته ونسيج عباراته ونظم مقاطعه وفصوله.

وقد أظهر المسلمون عناية خاصة بتركيب النص القرآني، وأنشأوا لذلك مبحثا سموه "علم المناسبة". فأفرد أبو جعفر مؤلفاً خاصاً سماه البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن، وألف الشيخ برهان الدين البقاعي كتابا سماه نظم الدرر في تناسب الآي والسور، وألف صاحب الإتقان كتابا حول أسرار التنزيل عالج فيه مناسبات السور والآيات[34]. يقول السيوطي: "وعلم المناسبة علم شريف قل اعتناء المفسرين به

(34) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج. 2، ص. 108.

لدقته"[35]. وقد قيل إن أول من أظهر "علم المناسبة" هو الشيخ أبو بكر النيسابوري، الذي كان يبحث في مجلسه عن السبب الذي جعل "هذه الآية إلى جنب هذه، والحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة"، ونُقِل عنه ازدراؤه لعلماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة[36].

ويبين السيوطي معنى المناسبة بقوله: "المناسبة في اللغة: المشاكلة والمقاربة ومرجعها في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينها عام أو خاص عقلي أوحسي أو خيالي أو غير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب والعلة والمعلوم والنظيرين والضدين ونحوهم. وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذًا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"[37]. وكان الرازي ممن تعمَّق في هذا العلم وقال عنه في تفسيره: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط.. القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً بسبب ترتيبه ونظم آياته"[38].

وقد ذهب الجرجاني إلى ما هو أبعد من التناسب بين الآيات أو السور، ورأى أن للكتابة القرآنية خصائص لم تُعرف قبل نزول القرآن، وهي لا تكمن في الكلمات المفردة ولا معانيها ولا في تركيب الحركات والسكنات ولا في المقاطع والفواصل، ولا حتى في "علم التناسب" الذي يبدو أنه يقتصر على فهم وتفسير الترتيب والتناغم الحاصل بين الآيات والسور المتجاورة أو المتعاقبة، وإنما مكمن هذه الخصائص في النظم والتأليف. يقول الجرجاني: "ها هنا نظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً وتحبيراً وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها وأنه كما يفضل هناك النظم النظم والتأليف التأليف والنسخ النسج والصياغة الصياغة ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرة وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد كذلك يفضل

---

(35) المصدر نفسه.

(36) المصدر نفسه.

(37) المصدر نفسه،

(38) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 10، ص. 107.

بعض الكلام بعضا ويتقدم منه الشيء الشيء ثم يزداد فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة ويعلو مرقبا بعد مرقب وتستأنف له غاية بعد غاية حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون وتسقط القوى وتستوي الأقدام في العجز"[39]، أي تكمن خصائص القرآن في منطق تأليف القرآن والعلاقة الخفية الجامعة بين جميع آياته وسوره، وليس فقط بين الآيات والسور المتجاورة. وكان بن عربي قد ادعى في كتابه "سراج المريدين"، أنه أول من وفّق لهذا العلم، وآثر عدم البوح به أو نشره. يقول: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى يكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد (يتحدث عن نفسه) عمل فيه سورة البقرة ثم فتح الله لنا فيه فلما لم نجد له حملة ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه"[40].

وقد اقترح الجرجاني، بعد أن رأى عدم صلاحية المعايير اللغوية العربية في تقويم النص القرآني، معياراً جديدا لتقويمه أسماه النظم، الذي هو طريقة مخصوصة في نسق الكلمات بعضها مع بعض، ونوع خاص من التأليف والترتيب والنسج والصياغة. وهو معيار لا تتحدد قوانينه وأصوله إلا من داخل النص القرآني نفسه. ويُشَبِّه الجرجاني النظم بالديباج، الذي تكمن خصوصيته لا في كونه ديباجا بل في كيفية ذهاب الخيوط ومجيئها في هذا الديباج، بالنسج والتآلف والصيغة والتحبير والبناء والوشي. فالكلمات لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مفردة بل من حيث نسجها ودرجة التلاؤم بين معناها ومعنى اللفظة التي تسبقها واللفظة التي تليها[41].

أشير هنا إلى أن مسألة التناسب أو النظم، لم تكن من العلوم التي توافق عليها المسلمون. حيث يشير الرازي إلى إعراض جمهور المفسرين عن هذا العلم. يقول: "إلا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين على هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الأسرار وليس الأمر في هذا الباب إلا كما قيل: والنجم تستصغر الأبصار صورته

---

(39) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 17-18.

(40) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 108.

(41) الجرجاني، دلائل الإعجاز، فصل في تحقيق القول على البلاغة.

والذنب للطرف لا للنجم في الصغر"[42]. بل نجد من لا يكتفي بتجاهل هذه الصفة بل ينكرها ويدحضها، ويرى أن المسعى في جمع ما نزل مفرقاً على مدى ثلاث وعشرين سنة هو "تكلف" بما لا يقدر عليه إلا بربط "ركيك". يقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام: "يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا بربط ركيك يصان عن مثله حسن الحديث فضلاً عن أحسنه فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض"[43].

قد لا نجد مسوغاً لابن عبد السلام في نفي أصل فكرة النظم والترابط بين أجزاء القرآن، إلا أننا نجد أن حذره في محله، إذ إن كل نظام ترابطي يتم الكشف عنه داخل النص القرآني، هو نظام افتراضي لا نظام موضوعي أو واقعي، يفترضه المفسر أو القارئ ليقترب من فهم النص والكشف عما وراء ظاهره. وهو نظام سرعان ما يتفكك ويتداعى ويتراجع لصالح نظام افتراضي جديد، بعدما يتبين تمرد النص القرآني على ديمومة أي نظام مفترض يحكم منطقه ويقنن دلالته. فالنص يبقى المعطى الفعلي الوحيد الذي يضفي الفعلية على أي نظام مفترض. النص فعلي وحر والنظام افتراضي ومهدد دائماً بالتكلف والركاكة.

القول بأن تمايز القرآن يتحصل من داخله، وعبر فكرة النظم بالتحديد، يعني أن للنص نظاماً يشتغل وفق نمط علاقات بين جُمَلِهِ وعباراته ترسم مبناه وتحدد معناه، ومنطقاً خاصا ينبثق وراء المألوف من الكلمات والجمل يحقق وظيفة الدهشة اللغوية والاختلاج النفسي والرعشة الروحية لقارئيه وسامعيه. بحيث يمكن الحديث عن وحدة جامعة، يسميها القرآن بـ "الكتاب"، تقف وراء الموضوعات المتكثرة والأمثلة المنتشرة في طياته.

بيد أن وحدة "الكتاب" الشاملة، لا تعني انتفاء وجود وحدات أخرى، أو وجود حلقات بنيوية أصغر كامنة داخل بنية الكتاب الكلية، يتحقق من خلالها تلاحم

---

(42) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 7، ص. 138.

(43) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 208.

وترابط بين أجزائها. ويشير محمد أركون إلى أن "نزول القرآن متفرقاً أي آية آية أو آيات آيات، أو سوراً قصيرة وفي أزمنة مختلفة متباعدة، يفرض علينا أن لا نتعامل مع القرآن وسوره، كوحدة أو واحدة، إنما اعتبارها بِنياتٍ مركبة، وكل بنية مركبة منها تتألف من وحدات أصغر، بحيث يكون لكل من هذه الوحدات والبنيات غرض جمالي أو فني أو قِيمي أو تشرِيعي مُحدد"[44].

لذلك لن نقتصر في بحثنا على النظر في الوحدة الكلية للقرآن التي سماها القرآن بـ "الكتاب"، بل سنتعامل مع القرآن باعتباره وحدات مركبة، ومستويات تركيب متفاوتة في السعة والضيق ولا تخلو من التداخل والتمازج فيما بينها، حيث تؤدي كل وحدة منها غرضاً فنياً أو جمالياً وتؤدي وظيفة خاصة داخل نظام القرآن الدلالي. وقد أثار القرآن ثلاث وحدات مستقلة وقائمة بذاتها، ولكل منها حقيقة وطبيعة خاصة بها. هذه الوحدات هي: "الكتاب"، و "السورة"، و "الآية". وسنتعرض لكل من هذه الوحدات في الأقسام التالية.

7. 5 الكتاب وحدة جامعة للقرآن

وصف القرآن نفسه بأنه "الكتاب" الذي ذكرت اللغة أن من معانيه: ما كُتب فيه، والصحيفة يكتب فيها، والجمع والشد، واكتتبه: إذا استملاه، واستكتبه الشيء: سأله أن يكتبه له، والإكتاب: شد رأس القربة، ويكتبه كتباً: أن يشد فمه حتى لا يقطر منه شيء. والكتيبة: ما جمع فلم ينتشر، وتكتبت الخيل أي تجمعت. قال شمر: كل ما ذكر في الكتب قريب بعضه من بعض، وإنما هو جمعك بين الشيئين. يقال: أكتب بغلتك وهو أن تضم شفريها بحلقة، ومن ذلك سميت الكتيبة لأنها تكتبت فاجتمعت، ومنه قيل كتبت الكتاب لأنه يجمع حرفاً إلى حرف[45].

تحيل اللغة في معنى الكتاب إذاً، إلى جَمْعِ أمورٍ، وشد بعضها إلى بعض لمنع تفرقها وتشتها. ما يشير إلى وجود غاية موحدة وراء شد الأشياء بعضها إلى بعض،

---

(44) محمد أركون، من التفسير الموروث، ص. 10-12.

(45) الزبيدي، تاج العروس ج. 2، ص. 351-354. راجع أيضاً: الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، 1956، ج. 1، ص. 208.

ووجود موحِّد جامع وراء الأمور المجتمعة. إلا أن اللغة تتوقف عن التصريح بوجود وحدة جامعة بين المتفرقات، وتقتصر على الإشارة إلى فعل التجميع فقط.

بالمقابل نجد أن القرآن يشير في معنى "الكتاب" إلى ما هو أكثر من فعل الجمع أو التجميع، ويرفع دلالة "الكتاب"، إلى فضاء كوني ووجودي أوسع يسم تدبير الله للكون ورعايته لحركة التاريخ الإنساني. وقد جاء **"الكتاب" في القرآن بمعنى القَدَر والحتم**، كما في الآية: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ (الأنفال 68)، والآية: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ...﴾ ﴿...إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾ (يونس: 61)، والآية: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾﴾ (الرعد 38). وجاء **"الكتاب" بمعنى الضبط المُحكم لمسار الكون وأحداث التاريخ**، كما في الآية: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: 38)، والآية: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾ (يونس 61)، والآية: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ...﴾ (الحديد 22). جاء **"الكتاب" أيضاً بمعنى الحُكم والفرض المُلزِم**، كما في الآية: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ (الأنفال 75).

إضفاء صفة الضبط والإحكام والدقة على حقيقة "الكتاب"، ساعد على القول بوجود شخصية موحدة ومتماسكة وراء العناصر المجتمعة، وقادرة على التعبير عن نفسها ووَصْفِ نفسِها بأوصافٍ خاصة. وهذه إحدى أهم مزايا القرآن الكريم، الذي لا يكتفي بإلقاء المعارف وتوصيل المعلومة أو المقصد، أو إقامة جسر التواصل اللغوي والفكري مع المخاطب، بل نجده يتكلم عن نفسه وحقيقة خطابه وطبيعته ومزاياه، ويصف الكيان الجامع لحروفه وكلماته وآياته وسوره. ليصبح خطابه عن خطابه، وحديث القرآن عن القرآن، جزءاً مكون لبنية القرآن ونظام معانيه وشبكة الدلالات الكامنة فيه.

وقد أشار القرآن في عدة آيات، إلى صفات شاملة للكتاب، **أهمها أنه حكيم، ومبين، وعليم**. والحكيم في اللغة هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها، والحكمة تقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها. والمبين من البيان أي الواضح، وبان الشيء أي اتضح. كما أن من معاني صفة العليم، الإحاطة وإدراك الشيء بحقيقته. فيكون توصيف الكتاب بأوصاف الحكيم والعليم والمبين، بالإضافة إلى أوصاف أخرى ذكرها

القرآن، مثل: العزيز والنور والمجيد والعلي وهي جميعها من صفات الله، وفيها إيحاء بمكانة الكتاب، ودلالة على انطوائه على صفات جامعة متغلغلة في حقائق آياته وسوره. هي صفات أقرب ما تكون إلى ما يشبه اللوغوس الإلهي الذي يقف وراء صوره البيانية المتعددة، ويشبك المتفرق والمنتشر منها في المدى الزماني والمكاني.

كذلك، نجد أن القرآن لم ينفك، على مدى ثلاثة وعشرين عاما، من الإحالة إلى الوحدة الناجزة والتكوين المكتمل للكتاب، على الرغم من أنه لم يكتمل ولم يُنجز على أرض الواقع إلا بعد مضي ثلاثة وعشرين عاماً. فينبّه مثلاً إلى أن القرآن نزل بالحق والميزان: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ (الشورى: 17)، ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ (الأنعام: 115)، ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ (الزخرف: 4). مع العلم أن هذه الآيات هي آيات مكية، نزلت في بدايات الدعوة، ولم تكن عملية الوحي قد اكتملت أو أنجزت بالكامل، ومع ذلك نجدها تتحدث عن "الكتاب" من حيث هو كائن مُنجَز ومُكتَمِل ومُتَشَخِّص وراء الوحي المتحين والمتجسد بألفاظ ومقاطع. فكأن هنالك وحدة متحققة ومكتملة للقرآن قبل بداية الوحي وأثناءه وبعده، وهي وحدة محفوظة وقائمة وحاضرة مع كل حدث وحي ومع كل نزول لآية أو سورة.

ولا يكتفي القرآن بالإشارة إلى وحدته التكوينية، بل يشير إلى وحدة وظيفية جامعة لكل آياته. وهي وظائف تتداخل مع غاياته الكلية ودواعي إنشائه. من هذه الوظائف: الإنذار، والرحمة، والهداية، والذكر، والاعتبار، والشفاء، والخشوع لله، والتفكر، والبيان للناس، والحكم بين الناس، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتدبر آياته. وهي وظائف تعبر عن العلاقة الجوهرية بين المطلق اللامتناهي والكائن المتناهي، وتُوحِّد حركة النص القرآني، من خلال تعاضد آياته وتناغمها، لتؤدي جميعها دوراً مشتركاً وموحداً، وتحقق ثمرة عامة ووظيفة محورية في النص الديني، هي ثمرة ووظيفة "الهداية".

توصيف القرآن، في وحدته الجامعة، بالحكيم والمبين والعليم، بالإضافة إلى الأوصاف الأخرى، يعني أننا لسنا أمام بنية علاقات جامدة أو مغلقة بين عبارات القرآن ومقاطعه وأجزائه، بل أمام كيان حي ناطق ومُحَاوِر، لا يتم الوصول إليه باستخلاص كليات جامعة بين أجزاء القرآن أو تتبع سلسلة العلل المنطقية (أو

المقاصد) الموجبة للمعاني المتفرقة فيه. بل هو وحدة ذات نشأة أخرى، لا يمكن الوصول إليها بالقياس والاستقراء المنطقيين، بل تتطلب مقاربة أخرى، تجعل الكشف عن تلك الوحدة، يتم بطريقة دفعية ومباشرة، وبرؤيتها لا بإدراكها، ومعاينتها لا بتصورها. وهي الوضعية التي حصلت للنبي عندما ألقيت عليه هذه الوحدة في بداية الدعوة إلقاء دفعياً على قلبه، وظلت بمثابة الموجِّه والمولِّد لجميع آيات القرآن التي أخذت تتنزل عليه تدريجياً، والروح الناطقة فيها.

هذا يتطلب تأسيس علم من نوع آخر، هو علم "الكتاب" بوصفه جزء من علم سيميائيات القرآن، يهدف إلى بناء جسر معرفي للوصول إلى الحقيقة أو الحقائق المُوحِّدة للقرآن، التي لا يتم الكشف عنها بوسيلة الإدراك الاعتيادية، بل بطريقة فهم مختلفة، حاول شلايرماخر وأوتو التأسيس لها في مجال المعرفة الدينية(46)، وحاول بعض الفلاسفة، أمثال برغسون، إفتتاح فضاءات معرفة موازية للمعرفة الإدراكية قادرة على أن تدخلنا في عالمها(47).

ولعله لهذا السبب، أنكر الطباطبائي إمكانية الكشف عن حقيقة "الكتاب" الكامنة وراء ظاهر ألفاظه. يقول: "وهذان النعتان أعني كونه عليماً حكيماً هما الموجبان لكونه وراء العقول البشرية فإن العقل في فكرته لا ينال إلا ما كان من قبيل المفاهيم والألفاظ أولاً، وكان مؤلفاً من مقدمات تصديقية يترتب بعضها على بعض كما في الآيات والجمل القرآنية، وأما إذا كان الامر وراء المفاهيم والألفاظ وكان غير متجزئ إلى أجزاء وفصول فلا طريق للعقل إلى نيله"(48). إنكار الطباطبائي في محله، إذا اعتبرنا أن الطريق للوصول إلى الكتاب الجامع للقرآن يكون بالوسائل العقلية التي تركب الحقائق الجزئية وتضمها إلى بعضها البعض للوصول إلى كليات

---

(46) راجع: Friedrich Schleirmacher, On Religion, Harper Torchbooks, New York, 1958, iv-xxi, Also see: David Stewart, Exploring the Philosophy of Religion, Prentice Hall, New Jersey, 2001, pp. 16-29.

(47) راجع: مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف، مصر، 1960، 37-67.
راجع أيضاً: هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، المكتبة الشرقية، بيروت، 1981، ص. 139-151.

(48) الطباطبائي، الميزان، ج. 18، ص. 84.

جامعة. وليس في محله إذا كان مقصوده امتناع هذه الحقائق على المعرفة الإنسانية. فالمسألة مسألة منهج ومقاربة لا مسألة إمكانية.

ومن جملة الخصائص المهمة التي طرحها القرآن عن نفسه، بالإضافة إلى خاصية الإعجاز التي سنتطرق إليها في الفصل المقبل، هي خصائص: الإحكام والتفصيل، الإنزال والتنزيل، والتحدي بعدم الاختلاف فيه. وسنتعرض لكل من هذه الخصائص بإيجاز لا يُخِل باستيفاء المطلب.

7. 6 إحكام وتفصيل الكتاب

يشير القرآن إلى مرحلتينِ من مراحل تكونه ونزوله، وهما مرحلتا الإحكام والتفصيل. وفي الآية: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ (هود: 1). حيث تدل المقابلة بين الإحكام والتفصيل، على حصول الفصل بين أجزاء الشيء المتصل بعضها ببعض، والتفرقة بين الأمور المندمجة. على أن المراد بالإحكام هنا هو ربط بعض الشيء ببعضه الآخر، وإرجاع طرف منه إلى طرف آخر، بحيث يعود الجميع شيئاً واحداً بسيطاً غير ذي أجزاء وأبعاض. فالمعاني المتكثرة إذا رجعت إلى معنى واحد كان هذا الواحد هو الأصل المحفوظ في الجميع وهو بعينه على إجماله هذه التفاصيل.

يقول الطباطبائي: "كون آيات الكتاب محكمة أولاً ثم مفصلة ثانياً معناه أن الآيات الكريمة القرآنية على اختلاف مضامينها وتشتت مقاصدها وأغراضها ترجع إلى معنى واحد بسيط، وغرض فارد أصلي لا تكثر فيه ولا تشتت بحيث لا تروم آية من الآيات الكريمة مقصداً من المقاصد ولا ترمي إلى هدف إلا والغرض الأصلي هو الروح الساري في جثمانه والحقيقة المطلوبة منه... فلا غرض لهذا الكتاب الكريم على تشتت آياته وتفرق أبعاضه إلا غرض واحد متوحد"[49].

ويقول الطبري في تفسير الآية المذكورة: "إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله. وأما تفصيل آياته فإنه تمييز بعضها من بعض بالبيان عما فيها من حلال

---

(49) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 10، ص. 127.

وحرام وأمر ونهي.. صارت (آياته) مُحكمة مُتقنة، لا نقص فيها ولا نقض لها كالبناء المحكم"[50]. وفي تفسير الألوسي: "نُظِّمَت (آياته) نظماً محكماً لا يطرأ عليه اختلال فلا يكون فيه تناقض أو مخالفة للواقع والحكمة أو شيء مما يخل بفصاحته وبلاغته. فالإحكام مستعار من إحكام البناء بمعنى اتقانه"[51]. وفي التحرير والتنوير: "والإحكام: إتقان الصنع، مشتق من الحِكْمة وهي إتقان الأشياء بحيث تكون سالمة من الأخلال التي تعرض لنوعها، أي جعلت آياته كاملة في نوع الكلام بحيث سلمت من مخالفة الواقع ومن أخلال المعنى واللفظ"[52].

الإحكام، سمة إضافية يصف بها القرآن نفسه، يؤكد من خلالها وجود حقيقة موحدة وشخصية قائمة وموجودة وراء المتفرق والمفصل من الآيات، ذات تركيب خاص ومقصد جامع. وصفة الإحكام لا تقتصر على وحدة المقصد أو الغاية التي هي أمور تتعلق بمؤلف الكتاب أو صاحب الكلام، بل تشمل بِناء القرآن المادي. فكلمة الإحكام تدل على الإتقان والسلامة من الخلل، وهي معانٍ تتصف بها الأشياء المنجزة والمنتجة، تجعلها بمثابة البناء المحكم. وبالتالي فإن الإحكام صفة لمادة النص، وخاصية بنيوية فيه، تدل على وجود شبكة ارتباط، أو نظم بتعبير الجرجاني، لا يحيل إلى وحدة المقصد والمعنى فحسب، بل يحيل إلى خاصية التماسك والتكامل الداخلية لبناء النص اللغوي.

ويبدو أن مصنفات علوم القرآن اقتصرت على الإشارة إلى فكرة الإحكام في مقام تبجيل القرآن، مع إهمال دلالتها على مستوى تفسير وفهم القرآن، الذي اقتصر على تقصي معنى العبارة الذي توحيه قواعد اللغة، من دون السعي للكشف أو افتراض شبكة العلاقة القائمة بين النصوص وفق ما توحيه فكرة الإحكام، التي تستلزم وجود نظام دلالي خاص بالقرآن، لا تكفي معاجم اللغة ونَحوُها، أو منهج الظهور المتبع، في استيفاء حقائق القرآن ومعانيه. فالإحكام لا يعني عجز البشر عن نقضه،

---

(50) الطبري بن جرير، تفسير الطبري، ج. 11، ص.232.

(51) الألوسي البغدادي، تفسير الألوسي، ج. 11، ص. 203.

(52) محمد طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997، ج. 11، ص. 314.

بل يعني أنه ليس لأي وحدة لفظية فيه (كلمة أو جملة) معنى مستقل بذاتها، بل تستمد معناها من النظام الذي يشبكها مع الوحدات الاخرى في علاقات البناء "المحكم"، الذي لا يشرط دلالة الوحدة فحسب بل يشرط دليليتها.

ويظهر هذا من شكوى الرازي أن يكون "جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الأسرار"، ومن شهادة بن عربي أن "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض.. علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد.. جعلناه بيننا وبين الله". وهو حال، لم يقتصر على زمن الرازي وابن عربي، بل حال مناهج تفسير القرآن وعلومه المعاصرتين، التي آثرت التقيد بطريق السلف، في "الإعراض عن هذه اللطائف"، و"عدم التعرض لها"، والتقصير في تحصيل الكفاءة العلمية، للانتقال بالتفسير من التداول التجزيئي لآيات القرآن، إلى التداول التركيبي القادر على كشف القناع عن وجه معناها، والذي لا تحمل عدة الظهور اللفظي صلاحية العبور إليه. هي خارجة تخصصاً لا تخصيصاً.

7 .7 الإنزال والتنزيل

ذكرَ القرآنُ حصولَ إنزالٍ للقرآن الكريم، بمعنى نزوله دفعة واحدة، وأشار إلى تحقق تنزيل له، بمعنى نزوله منجماً وعلى امتداد ثلاثة وعشرين عاما. ففي الآية: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: 185)، والآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾. وهي دالة على نزول دفعي للقرآن. وفي الآية: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ۝١٠٦﴾ (الإسراء: 106) ما يدل على نزول تدريجي له.

وتشير التفاسير، إلى أن القرآن نزل مرة واحدة ثم نزل نجوماً بحسب المناسبة. يقول الشوكاني في تفسيره: "الضمير في أنزلناه للقرآن، أنزل جملة واحدة في ليلة القدر إلى سماء الدنيا من اللوح المحفوظ، وكان ينزل على النبيّ نجوماً على حسب الحاجة"، وفي تفسير الرازي: "اختيار الجمهور: أن الله تعالى أنزل القرآن في رمضان"، وعن بن عباس: "أنزل إلى سماء الدنيا جملة ليلة القدر، ثم إلى الأرض نجوماً"، وفي تفسير الطبري: "نزل في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى

سماء الدنـيا فـي لـيـلة القدر من شهر رمضان، ثم أنزل إلـى مـحمد علـى ما أراد الله إنزاله إلـيه"[53].

إنزال القرآن دفعة واحدة، ثم تفريق نزوله بحسب مناسبة كل آية، يعني أن المُنزَل والمُتَنزَّل واحد في اللفظ والمعنى، ويكون الاختلاف بين الإنزال والتنزيل إختلافاً في مراحل تحقق القرآن ووصوله مكتملاً بين أيدينا. فالاختلاف لا يطال بنية القرآن وتكوينه بل يطال مراحل وجوده الخارجي.

إلا أن للطباطبائي رأياً مغايراً في مسألة الإنزال والتنزيل، يرى فيه أن المُنزَل دفعةً واحدة مغايرٌ للمتنزل، وإن كان يتحد معه في الحقيقة والمعنى. يقول: "اعتبار الدفعة بلحاظ كون الكتاب ذا حقيقة أخرى وراء ما نفهمه بالفهم العادي الذي يقضى فيه بالتفرق والتفصيل والانبساط والتدريج، هو المصحِّح لكونه واحداً غير تدريجي ونازلاً بالإنزال دون التنزيل". أي أن حقيقة الكتاب هو هذا المحتجب عن العقول والأفهام، وما التفصيل سوى أمر طارئ عليه. إذ إن "نفس الكتاب شيء والتفصيل الذي يعرضه شيء آخر.. فهناك كتاب ألبس لباس القراءة والعربية ليعقله الناس، وإلا فإنه - وهو في أم الكتاب - عند الله عليٌ لا يصعد إليه العقول، حكيم لا يوجد فيه فصل.. فللقرآن موقع هو في الكتاب المكنون لا يمسه هناك أحد إلا المطهرون من عباد الله وإن التنزيل بعده، وأما قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار وهو الذي عبر عنه بأم الكتاب وباللوح المحفوظ". ويبين الطباطبائي الفرق بين الكتاب المحفوظ والقرآن المنزل تدريجا، وهو أن "القرآن المنزل تدريجاً لا يخلو عن ناسخ ومنسوخ وعن التدريج الذي هو نحو من التبدل، أما الكتاب المبين الذي هو أصل القرآن وحكمه الخالي عن التفصيل فهو أمر وراء هذا المنزل. وإنما هذا بمنزله اللباس لذاك"[54].

ما يذهب إليه الطباطبائي، بوجود كتابين، مختلفين في الطبيعة والكينونة، أحدهما الكتاب المنزل الذي يحمل أوصاف الله، كالعلي والحكيم، التي توحي

---

(53) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج.5، ص. 93. وراجع أيضاً: الطبري، جامع البيان، ج. 2، ص. 196.

(54) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 2، ص. 17.

بلاتناهي الكتاب ومناسبته للذات الإلهية، وثانيهما الكتاب الذي أُنزل مُفرَّقاً على محمد، ما يدل على بشريته. يقيم فصلاً قاطعا بين الكلام المُنزل والكلام المُتنزِّل، بأن حجب الأول عن العقول والأفهام ويسَّر الثاني لذلك. ما يعني أن الكتابين من حقيقة مختلفة، ولا يمكن العبور من أحدهما إلى الآخر. في حين أن الآيات القرآنية توحي بأن التنزيل حصل لنفس المُنزَل ومن خلاله، ما يعني أن الوحدة المتحققة في المُنزَل بقيت محفوظة ولم تُبدَّد بعد تفريقه نجوماً وتنزيله في مناسبات متعددة، وأن المُنزَل ظل حاضراً في المفرَّق وقابعاً فيه، وأن إمكانية وصول الفهم صعوداً من المتنزِّل إلى المُنزل أمرٌ وارد ومشروع. فإذا كان الوحي القرآني يتدرج نزولاً من التحقق الكلي والدفعي إلى التحقق الجزئي والتاريخي، فإن الفهم والقراءة يتدرجان صعوداً، من المعاني المفرَّقة إلى كليات النص الكلية العامة وصولاً إلى "الكتاب" المُوَحِّد لحقائقه، وإلى "الإحكام" المُوَلِّد لآياته. وإلا فإننا نكون أمام حقائق عليا يحدثنا عنها القرآن، لا نجد سبيلاً لمعرفتها أو حتى التحقق من وجودها.

هذا يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن أدوات التفسير المتداولة عند الفقهاء المفسرين، هي أدوات مُعدَّة لفهم الجملة أو العبارة ولا تحمل قوة الكشف عما وراءها من تكوينات لغوية ودلالية. ما يعني أنها أدوات تحليل لغوي وليست أدوات تحليل للكلام أو الخطاب، الذي يتطلب عدة تحليل أخرى ومقاربات مغايرة لم يتم ابتكارها بعد. ولعل هذا دفع الطباطبائي إلى إنكار القدرة على معرفة حقائق "النزول" والاكتفاء بفهم حقائق "التنزيل"، بحكم أن وسيلة الوصول إليها غير متوفرة في فضاء التراث التفسيري، ما جعله يساوي بين عدم العلم والعلم بالعدم.

7. 8 التحدي بعدم الاختلاف فيه

تحدى القرآن بعدم الاختلاف فيه، كما في الآية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ (النساء: 82). يقول الغزالي: "الاختلاف لفظ مشترك بين معان وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن.. وكلام الله منزه عن هذه الاختلافات، فإنه على منهاج واحد في النظم، مناسب أوله آخره، وعلى درجة واحدة في غاية الفصاحة فليس يشتمل على الغث والسمين، ومسوق لمعنى واحد وهو دعوة الخلق إلى الله تعالى

وصرفهم عن الدنيا إلى الدين.. والإنسان تختلف أحواله فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه، وتتعذر عليه عند الانقباض، وكذلك تختلف أغراضه فيميل إلى الشيء مرة ويميل عنه أخرى فيوجب ذلك اختلافًا في كلامه بالضرورة، فلا يصادف إنسان يتكلم في ثلاث وعشرين سنة وهي مدة نزول القرآن، فيتكلم على غرض واحد ومنهاج واحد. ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم بشرًا تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أوكلام غيره من البشر لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا"[55].

ويشير الطباطبائي إلى طبيعة هذه الخاصية بالقول: "..وهذا الكتاب جاء به النبي ﷺ نجوما وقرأه على الناس قطعا قطعا في مدة ثلاث وعشرين سنة في أحوال مختلفة وشرائط متفاوتة..ولو كان من عند غير الله لاختلف النظم في الحسن والبهاء والقول في الشداقة والبلاغة والمعنى من حيث الفساد والصحة ومن حيث الإتقان والمتانة"[56].

التحدي بعدم الاختلاف، جاء ليتجاوز حقيقة نزول القرآن التاريخية، على مدى ثلاث وعشرين سنة، التي توحي بالتفرق والتشتت، وتُعرِّض قائله، إذا لم يكن غير الله، للوقوع في التناقض. فهناك وحدة حاضرة في التفرق والتباعد الزمني بين الأحداث، حيث لا تتمثل الوحدة هذه المرة، ببنية النص وكماله، بل بوحدة وكمال وتعالي قائله والمتكلم به وهو الله. وهي خاصية لا بد من إضافتها إلى فكرة إحكام القرآن، وفكرة نزوله دفعة واحدة، لغرض استحضار بُعد التعالي في النص، وخلق وحدة أنطولوجية لحقائق القرآن ومعانيه. فالكلام آخر الأمر هو كلام الله.

7. 9 السورة باعتبارها وحدة قرآنية أصغر من الكتاب

قَدَّمَ القرآنُ نفسَه، على مستوى تكوينه الكلي، كيانا مَحكماً ومُتقن الصنع، ومُوحَّداً في غايته ومقصده. وأشار في الوقت نفسه، إلى وجود وحدتين لغويتين أصغر من "الكتاب"، تتسمان بطبيعة خاصة ومقومات ذاتية مستقلة وهوية موحدة. هاتان الوحدتان هما: السورة والآية.

---

(55) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 327.

(56) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 1، ص. 66.

والسورة لغة: هي المنزلة أو الرفعة، وهي ما حسن من البناء وطال، وهي أيضاً كل منزلة منه. وسميت السورة من النص القرآني سورة لأنها تتدرج منزلة منزلة منقطعة عما يسبقها وعما يليها. فلكل سورة مبتدأ وخاتمة، بها تتميز من غيرها. يقول الرازي: "السورة هي طائفة من القرآن، إما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور، أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها. وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ، وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط وقصار. أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين". ويرجح الأزهري أن تكون السورة بمعنى الغرفة والغرف داخل البناء لا بمعنى سور البناء كله: "وأما سُورَة القرآن فإن الله جعلها سوراً مثل غرفة وغرف ورتبة ورتبٍ وزُلفَةٍ وزُلَفٍ، فدل على أنه لم يجعلها من سُور البناء". ويقول بن الأعرابي: "والسورة الرفعَةُ وبها سميت السورة من لقرآن أي رفعة وخير"[57].

وتشير الروايات إلى وجود بداية ونهاية محددة للسورة. ففي الرواية عن جعفر الصادق: "ما أنزل الله من السماء كتاباً إلا وفاتحته بسم الله الرحمن الرحيم، وإنما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء للأخرى"، وعن بن عباس، أن النبي كان "إذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرجيم علم أنها سورة... وكان النبي لا يعلم ختم السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم"، وعن بن عباس ايضاً، أن جبريل كان "إذا نزل على النبي بالوحي يقول له ضع هذه الآية في موضع كذا"[58].

وأشار القرآن أيضاً إلى السورة باعتبارها وحدة قائمة بذاتها، وتحدى العرب بالإتيان بمثلها. كما في الآية: ﴿...فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ...﴾ (البقرة: 23)، ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ...﴾ (هود: 13)، ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ...﴾ (التوبة: 64)، ﴿وَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ (التوبة: 86)، ﴿سُورَةٌ

(57) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 2، ص. 117. راجع أيضاً: بن منظور، لسان العرب، ج. 4، ص. 387.

(58) السيوطي، الدر المنثور، ج. 1، ص. 17.

أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا. . .﴾ (النور: 1)، ﴿فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ﴾ (محمد: 20). وهي آيات دالة على وجود السورة باعتبارها وحدة نصية قائمة بذاتها، ذات تكوين خاص وإيقاع داخلي ونظم لغوي تتميز به من غيرها من الوحدات، وتتمايز عن بعضها البعض، ما يؤهل كل واحدة منها أن تكون موضوع تحدٍ من القرآن للعرب بالإتيان بمثلها.

وقد ذهب الجمهور (من السنة) إلى أن ترتيب الآيات في القرآن توقيفي، وأن ترتيبها جاء بأمر من النبي بإشارة من جبريل. وقد جاء في الخبر بتوقيفية عدد آيات السور وترتيبها، وأن ترتيبها حصل في زمن الرسول بوحي من الله. وقد ادعى الزركشي الإجماع على ذلك[59]. والحال أن القول بتوقيفية السورة وعدد آياتها والترتيب الحاصل بين آياتها وموقع كل سورة من باقي سور القرآن، رسخ في الوعي الديني الإسلامي، أن للسورة هوية حقيقية، وهي أقرب إلى الحقيقة اللغوية البارزة التي يمكن التدبر فيها وتفحص بنيتها وشكلها ونظمها وإيقاع المعاني فيها، لغرض تحقيق مقصد معين، والقيام بوظيفة تأثير عميقة في متلقي القرآن.

فالسورة من حيث البناء متقطعة ومسجعة غالباً ومقفاة أحياناً، خصوصاً في السور المكية. وهناك سور هي على العكس منتظمة متواصلة بأوزان متنوعة وفقاً لإيقاعات تخرج عن النظام الوزني. هذا يجعل السورة، كما يقول أدونيس، "تشبه لوحة أو بساطاً باذخاً من الكلمات، منتظمة في خطوط وأشكال وألوان بتنوع وتعدد وتشابك. . كأن السور بستان هو الكتاب وكل منها باب له بستان نقدر أن ندخل فيه من أي مكان شئنا، ومن أية جهة"[60].

ونجد أن في معظم السور بوتقة تنصهر فيها الخطبة والمثل والنشيد، الحوار والقصص والصلاة، عالم الحضور وعالم الغيب، في نسيج متواصل دون نقط وفواصل وأهلة يسميها مالارميه عكاكيز. وقد رأى بيار كرابون دوكابرونا، أن النظم الإيقاعي لبعض السور المكية، في بنيتها الموسيقية، يأخذ "شكل الرباعية وأن بعضها يقوم على الترنيم وأن بعضها يقوم على مؤلفات موسيقية غير معهودة وأن في بعضها أصواتاً كثيرة تتحدث إلى النبي وأوزاناً متعددة كأنها حوارية أو مسرحية. ورأى في

---

(59) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج. 1، ص. 256.

(60) أدونيس، النص القرآني، ص. 22-25

بعضها جملاً لا يربط بينها غير التجاور، وأن الإيقاع المهيمن يجيء من الوحدتين الوزنيتين: فاعلن متفاعلن. ورأى أن لبعضها وزناً واحداً وأن بعضها ثنائي الوزن وبعضها متعدد الوزن وأن بعضها يتضمن خمسة عناصر وزنية. وأشار إلى أن بعض السور قصصي يستعيد قصص التوراة وأن بعضها متأثر بالطرق الكتابية الكنعانية القديمة التي يشبهها بالكانتات»[61].

وحول صنف النوع الأدبي للسورة، يقول أدونيس: «لا نقدر أن نسميها وعلينا أن نبتكر لها اسماً أدبياً خاصاً. فنحن لا نقدر أن نقول عنها إنها نثر لأن فيها خصوصية بناء وتعبير، تميزها من جميع أنواع النثر بحيث لا ينطبق عليها أي اسم أي نوع من أنواعه. ولا نقدر أن نسميها شعرا إذ ليس فيها أي استخدام للأصول التي تجعل منها شعراً، على الرغم من أنها تستخدم مختلف أنواع التعبير المجازي ومختلف أشكال البيان والبلاغة.. ففي بناء بعض السور وصيغها التعبيرية حرية عجيبة وكلية تجعل تصنيفها داخل نوع أدبي محدد أمراً متعذراً»[62].

ورغم المباحث الكثيرة حول السورة القرآنية، إلا أنها لم تتعد البحث في الآية أو الجملة منها، ولم يتعمق ليصل إلى التعرف إلى لغة السورة ومنطق تركيبها الخاص. فأكثر المباحث حول سور القرآن، تتعلق بالشكل والإيقاع الخارجي وباستعراض الأحاديث المأثورة عنها، أكثر مما تتعلق بشخصية السورة والإيقاع الذي يميز كل سورة من غيرها، وبوظيفة السورة وبنيتها العميقة التي تنسج جملها وتجمع آياتها في وحدة انتظام خاصة.

7. 10 الآية أصغر وحدة قرآنية

أما الآية، فهي أيضاً أكثر من جملة، وأكثر من تعبير، وقد تكون مجرد حروف متتالية كما في الآية «ألر» إلا أنها ليست مقولة لمجرد تتابع الحروف، بل للإشارة إلى قول مقدَّر حول حقيقة حروف القرآن.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الآية بوصفها وحدة مستقلة وقائمة بذاتها أيضا،

---

(61) العبارة منقولة من كتاب: أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص. 24 .

(62) أدونيس، النص القرآني، ص. 22-25.

كما في الآية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ (البقرة: 106)، والآية: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ﴾ (البقرة: 145)، والآية: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا...﴾ (المائدة: 53)، والآية: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ...﴾ (النحل: 101)، والآية: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ...﴾ (البقرة: 99)، والآية: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ...﴾ (آل عمران: 7)، والآية: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (البقرة: 252)، والآية: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١﴾ (يوسف: 1)، والآية: ﴿وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ (النور: 18)، والآية: ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ...﴾ (الجاثية: 8)، وغيرها..

والآية لغة، العلامة والعبرة والإمارة والعلامة الظاهرة. ومعنى آية في القرآن مجموعة حروف، ومنه يقال خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم. والآية من القرآن: كلام متصل إلى انقطاعه، وقد سميت آية آية لأنها علامة لانقطاع كلام من كلام، فتكون الآية من القرآن كأنها العلامة التي يفضى منها إلى غيرها كأعلام الطريق المنصوبة للهداية[63].

اعتبار الآية كلاماً متصلاً إلى انقطاعه، وعلامة على انقطاع كلام من كلام، يعني أن الآية أقل الكلام في القرآن والوحدة الأصغر التي نزلت وأوحي بها إلى النبي، بحيث لا يعود ما دونها قرآناً مخصوصاً بل يصبح كلاماً عربيا يشترك فيه مع باقي المتكلمين. وقد أكد علماء القرآن أن الآية، في عدد حروفها وكلماتها وموقعها بين الآيات الأخر، توقيفية، بمعنى أنه لا مجال للاجتهاد فيها لجهة تركيبها الداخلي، والزيادة والنقصان أو التقديم والتأخير فيها. قال الواحدي: "يجوز تسمية أقل من الآية آية لولا أن التوقيف ورد بما هي عليه الآن"[64]. ونقل السيوطي عن بعض علماء القرآن: " الصحيح أن الآية إنما تُعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السورة". ونقل أيضاً عن بعضهم: "فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها في أول القرآن وعن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن وعما

---

(63) ابن منظور، لسان العرب، ج. 14، ص. 62،

(64) الزركشي، البرهان، ج.1، ص. 267.

قبلها وما بعدها في غيرهما غير مشتمل على مثل ذلك"[65]. وقال الزمخشري: "الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه، ولذلك عدوا "ألم" آية حيث وقعت "والمص" ولم يعدوا "المر" و"الر"، وعدوا "حم" آية في سورها و "طه" و"يس" ولم يعدوا "طس" "[66].

وبالجملة، فإن توقيفية الآية واعتبارها علامة على اختتام الكلام والبدء بكلام آخر، يعنيان أن للآية في القرآن الكريم تكويناً لغوياً وطبيعة سيميائية خاصة بها. وليس بالضرورة أن تكون مستوفية لشروط الكلام أو القول في اللغة، الذي يحسن السكوت عنده، أو أن تكون جملة تامة مفيدة، فالآيات المشتملة على حروف متتابعة فقط كما في "ألر" وغيرها لا تشتمل على هذا الشرط، إلا أن هذا لا يعني أنها فاقدة للمعنى والبيان، إذ بانضمامها إلى الآيات الأخرى داخل السورة الواحدة، أو آيات أخرى من سور متعددة، يمكن تحصيل معناها أو مغزاها، أو الاجتهاد والتأمل والتعقل فيها. ولذلك جاء معنى التدبر والتفكر والتعقل في آيات القرآن صفة لآيات القرآن بصيغة الجمع لا المفرد. ما يعني أن الآية تملك بنية خاصة بها ووجوداً لغوياً مستقلا، إلا أن بيانيتها ودلالاتها لا تنفصل ولا تستقل عن باقي الآيات، بل لا بد من ضمها إلى آيات أخرى للكشف عن مزاياها الخاصة بها.

ويظهر من الآية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ (البقرة: 106)، أن الآية أصغر وحدة لغوية أو أقل قول وحيانيٌ (أو وَحْوِيٌ) في القرآن نزل على محمد، سواء أكان على مستوى النزول أو الاحتجاج أو التبليغ، وسواء أكان في التبديل أو النسخ أو الإنساء. ما يعني أن ما دون ذلك ليس من خواص القرآن بل يصبح من خواص لغة العرب سواء أكانت في الحروف أو الكلمات أو الجمل. إذ قد تتضمن الآية أكثر من جملة، وقد تتضمن جملة واحدة، وقد تتضمن حروفاً متتابعة كما في الآية "ألر" أو "حم" التي قيل إنها للإشارة إلى أن القرآن مؤلف من الأحرف المعهودة عند العرب، ومع ذلك لا يستطيعون الإتيان بمثلها. فالآية تمثل أصغر وحدة

---

(65) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 181.

(66) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج. 1، ص. 76.

مستقلة في القرآن، سواء أكانت لجهة الدعوة إلى الإيمان بها، أو الارتكاز عليها لتشييد البناء اللفظي الأوسع والأشمل للنص القرآني.

اللافت أن أوصاف "الإحكام" و"التفصيل" و"البينات" و"النزول بالحق"، لم تطلق على الآية الواحدة، بل أطلقت على مجموع الآيات وهي مجتمعة. ما يعني أن معاني التبيين والإحكام والحكمة والمغزى، لا تتحصل من آية واحدة، بل تتحصل في آيات مجتمعة اجتماعاً خاصاً، لم يحدد القرآن عددها الأدنى أو الأقصى، بل ترك العدد مبهماً، للإيحاء بأن القرآن لا يمكن تداوله مُقطّعا ومُجزَّءاً إلى آيات، بل لا بد من قراءته قراءة سياقية، أو قراءة يشرُطُ معنى الآية الواحدة آيات أخرى وينشرط بها.

لذلك، ورغم اتخاذ الآية موقعاً لغوياً وتكوينياً خاصاً بها، بوصفها أصغر وحدة مستقلة وقائمة في ذاتها داخل القرآن، إلا أنها لا تملك استقلالاً بيانياً أو دلالياً، بل لا بد من فهمها، داخل نظام دلالي ونسق ارتباطي معين يجمعها بجميع (أو بعض) آيات القرآن، لا بد للقارئ أن يكشف عنهما أو يفترضهما. ولعل هذا يفسر سر تحدي القرآن بأن يأتوا بسورة من القرآن أو بحديث من مثله، والحديث هو مجموع آيات، ولم يَرِد التحدي بالإتيان بآية منه، على أساس أن الوظيفة التأثيرية للآية ووقعها الدلالي لا تتحصل إلا بعد ضمها إلى آيات آخرى على وجه مخصوص، أو النظر إليها داخل انتظام خاص يجمعها بباقي الآيات.

7. 11 خاتمة

تبين معنا في هذا الفصل، أن كون القرآن نصا عربياً، لا يعني كفاية قواعد اللغة ومبادئها في استيعاب تمايزات النص القرآني وخصوصياته، بل لا بد من دراسته من حيث هو كيان لغوي قائم بذاته، لا يناقض مبادئ اللغة العربية، ولكنه يتجاوزها ويرتقي بها وبفضاء الوعي العام، إلى مستويات جديدة من الصور التعبيرية والبيانية، لم يكن بالإمكان إدراجها ضمن أنواع التعبير والبيان التي كانت معهودة عند العرب.

وقد أشار القرآن إلى وحدة جامعة بين جميع أجزائه هي "الكتاب"، وأكد على حقيقة السورة من حيث هي تكوين لغوي مُوحَّد، وعلى هوية الآية من حيث هي أصغر وحدة لغوية فيه. وأشار إلى خاصية الإحكام، ليس فقط في نظم القرآن، وإنما في حقيقة المعارف التي يلقيها ويقدمها. كما وصف القرآن نفسه بأنه حكيم وعليم،

ما يدل على أن الوصول إلى بنية القرآن، لا يقتصر على تتبع نظام العلاقات وحركة التوزيع المبرمج بين آياته وسوره، أو الكشف عن مقاصده الكلية التي تُعلِّل تفاصيله. بل لا بد من تلمس تلك الروح الحيَّة والناطقة، والتي لا يجمعها مع الآيات الجزئية علاقة العلة والسبب أو الكل والجزء، بل هي بمثابة مولِّدٍ لهذه الآيات وكامنة في داخلها من دون أن تُستَنفدُ أو تُستهلك بها.

ولعل الفجوة الكبيرة في جميع علوم القرآن ومصنفات التفسير، أنها ركزت جهدها على تتبع معاني الآيات ودلالاتها، وتوصيف القرآن توصيفات كلية ذات طابع شكلي، ولم تسعَ إلى وضع المناهج وآليات الكشف للتعرف إلى هوية القرآن وحقيقته، خاصة تلك التي وصف نفسه بها. بل وجدنا البعض يحيلها إلى علم الغيب الذي لا يمكن للعقل البشري أن يسعه أو يستوعبه، لتظل علوم القرآن علوم توصيف للقرآن من خارجه، وحركة معرفة أفقية تتجول بين آياته المتفرقة، وتدور في دائرة مغلقة من التِكرار المُمِل، فتراكم جهوداً من دون أية إمكانية لانبثاق فهم جديد أو زاوية إدراك مختلفة عن السابق.

الفصل الثامن

إعجاز القرآن

تقوم فكرة إعجاز القرآن على أن لكلام الله جانباً بشرياً وهو صدوره بلغتهم ليتيسر للناس فهمه، وجانباً إلهياً وهو عدم إمكان البشر الإتيان بمثل هذا الكلام رغم توفر مادته اللغوية بين أيديهم، حيث ستبوء محاولاتهم الفردية والجماعية بالفشل كما في الآية: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ (الإسراء: 88). فالمتيسر للبشر هو فهمه والمتعذر عليهم هو الإتيان بمثله مهما ارتقت قرائحهم الشعرية والبلاغية. وهذا هو بالتحديد مصدر الصدمة الثقافية واللغوية التي أحدثها القرآن عند العرب. فالقرآن لم يكتف بتأكيد عجز البشر عن الإتيان بمثله، بل تحداهم إلى ذلك، وطالبهم أن يسعوا سعيهم ويجمعوا كامل طاقتهم على أن ينظموا شيئاً يشبهه، أو يشبه حتى بضع آيات منه: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ (الطور: 34). وهي صدمة لم تحدث إرباكاً في معايير البلاغة والفصاحة فحسب، بل أحدثت تصدعاً في منظومة العرب الثقافية والدينية، دفعهم لنعت الدين الجديد بالاختلاق: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴿٧﴾﴾ (ص: 7).

لم يكن الإعجاز من مبتكرات علم الكلام، بل طرحه القرآن بقوة وثقة في فترة الدعوة المكية، رداً على حملة المكيين وتشويشهم ضد دعوة النبي للتشكيك بنبوته والتقليل من أهمية كلام الوحي وتأكيد اعتياديته وإمكان الإتيان به، فقالوا: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾﴾ (الفرقان: 5)، أي هي قصص وحكايا كان العرب الأوائل يعرفونها ويتداولونها: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟

قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾ (الأنفال: 31).
فكان التحدي القرآني بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو حتى ببضع آيات من مثله، لتثبيت نبوة محمد وللتأكيد على أن ما جاءه من وحي هو كلام الله "نزل بالحق".

وللإعجاز في اللغة معان عدة. منها: الفوت، وجدان العجز، يقال: أعجزه الامر الفلاني أي فاته، ويقال: أعجزت زيدا أي وجدته عاجزا، أو جعلته عاجزا. والإعجاز في الاصطلاح هو النقض للعادة، والمعجزة هي أمر يعجز البشر متفرقين ومجتمعين عن الإتيان بمثله، أو هي أمر خارق للعادة وخارج عن حدود الاسباب المعروفة. قال السيوطي: "اعلم أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة"[1]، وفي فتح الباري لابن حجر: "وسميت المعجزة لعجز من يقع عندهم ذلك عن معارضتها"[2]، ويقول المحقق الخوئي: "الإعجاز في الاصطلاح أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة ويعجز عنه غيره، شاهداً على صدق دعواه"[3]. لذلك كان الإعجاز من أهم مباحث علوم القرآن، حيث "أفرده بالتصنيف عدة خلائق: منهم الخطابي والرماني والزملكاني والإمام الرازي وابن سراقة والقاضي أبو بكر الباقلاني"[4].

وقد ذكروا أن الإعجاز لا يقصد لذاته، بل غرضه إثبات النبوة والوحي. يقول الزرقاني: "لكن التعجيز المذكور ليس مقصوداً لذاته، بل المقصود لازمه وهو إظهار أنّ هذا الكتاب حق، وأنّ الرسول الذي جاء به رسول صدق"[5]، ويقول الخوئي: "لا بد لمدعي السفارة (الإلهية) أن يقيم شاهداً واضحاً يدل على صدقه في الدعوى، وأمانته في التبليغ، ولا يكون هذا الشاهد من الافعال العادية التي يمكن لغيره أن يأتي بنظيرها، فينحصر الطريق بما يخرق النواميس الطبيعية. .لا بد للنبي من إقامة المعجز، خير المعجزات ما شابه أرقى فنون العصر"[6].

---

(1) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 116.
(2) ابن حجر، فتح الباري، ج. 6، ص. 242.
(3) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 33.
(4) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 311.
(5) الزرقاني، مناهل العرفان، ج.2، ص. 354.
(6) المصدر نفسه، ج. 1، ص. 55. راجع أيضاً: الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 35.

الملازمة التي يقيمها الخوئي، كما هو لسان حال علماء الكلام أيضاً، بين صحة الدعوة الدينية والإتيان بمعجزة خارقة لنواميس الطبيعة، لا تنطبق إلا على من شاهد وعاين المعجزة، أما الذي وصلته بالخبر والسماع، فلا سبيل له للبناء عليها والاعتقاد بها اعتقاداً جازماً. ولعله لهذا السبب، حاول علماء الإسلام، إلصاق معجزة النبوة بالقرآن نفسه، حتى يمكن الكشف عنها في كل العصور، ويتسنى لكل من اطلع على القرآن أن يتبين الإعجاز الخاص فيه، المؤدي إلى الإيمان بنبوة النبي محمد. إلا أن هذا، على فرض وجوده، لا يتوفر في التعرف إليه إلا لمن هم من أهل الاختصاص والنخبة العالمة، دون سائر الناس. في حين أن تحسس الخصوصية القرآنية زمن صدوره كان عاماً، وقد أدركه كل من سمعه وتلقاه. ما يعني أن معرفة الإعجاز في زمن النبي كان يحصل بمجرد تلقي الوحي وسماعه، في حين أن ذلك لا يتوفر في زماننا إلا بالصنعة والتدقيق والبحث والمقارنة، وهو أمر لا يتوفر إلا للقلة القليلة.

ولما كان الإعجاز من الشواهد الدالة على نبوة محمد، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى اعتبار الإعجاز من ضروريات الانتماء إلى الإسلام، بحيث يُكَّفر مُنكِرُهُ. يقول بن حجر: "يكفر من أنكر إعجاز القرآن لأنه مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة"[7]. وهو ما جعل مسألة الإعجاز القرآني قضية مشتركة بين علمي القرآن والكلام، يسعى الأول فيها إلى الكشف عن ميزة القرآن اللغوية وخصوصيته البلاغية، ويسعى الثاني إلى إدراجها بنداً من بنود الاعتقاد "القويم".

8. 1 هل غير القرآن معجز

إذا كان القرآن معجزاً، فهل هذا يعني أن كلام الله بالمطلق معجز؟ هذا سؤال طرحه علماء القرآن، وأجابوا عليه بالنفي.

نقل السيوطي عن الباقلاني: "فإن قيل هل تقولون أن غير القرآن من كلام الله معجزًا كالتوراة والإنجيل قلنا: ليس شيء من ذلك بمعجز في النظم والتأليف وإن كان

---

(7) ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1983، ص. 36.

معجزًا كالقرآن فيما يتضمن من الأخبار بالغيوب وإن لم يكن معجزًا لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن ولأنا قد علمنا أنه لم يقع التحدي إليه كما وقع في القرآن ولأن ذلك اللسان لا يتأتى فيه من وجوه الفصاحة ما يقع به التفاضل الذي ينتهي إلى حد الإعجاز"[8]. ونقل السيوطي عن بن جني في الخاطريات: "أن جميع ما ورد في القرآن حكاية عن غير أهل اللسان في القرون الخالية إنما هو معرب عن معانيهم وليس بحقيقة ألفاظهم ولهذا لا يشك في أن قوله تعالى قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى إن هذه الفصاحة لم تجر على لغة العجم"[9].

هذا يعني أن القرآن صنف خاص من كلام الله، وليس بالضرورة أن يكون كل كلام الله معجزا. ما يشير إلى أن الإعجاز جاء لغرض التحدي بالإتيان بمثل القرآن أو سورة منه، وليس صفة ملازمة له بصفته كلام الوحي أو "كلام الله".

للغرض نفسه، ذهب البعض إلى عدم إعجاز السنة النبوية، رغم قول أكثر أهل السنة، وبعض الشيعة، بأن السنة النبوية وحي يوحى من الله. يرى الزرقاني في مناهل العرفان: "أنّ كل مَن أوتي حظّاً من حِسِّ البيان وذَوْقِ البلاغة، يفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبويِّ فرقاً كبيراً يمثِّل الفرق الكبير بين مقدور الخالق ومقدور المخلوق. وها هما القرآن والحديث النبويُّ، لا يزالان قائمين بيننا، يناديان الناس بهذا الفارق البعيد، إنْ كان لهم إحساسٌ في البيان وذوق في الكلام. إذاً، فإن القرآن والسنة نمطان متمايزان لا يشتبهان: نمط القرآن كلّه ونَمَط الحديث كله، فالقرآن يمتاز بمسْحة بلاغيّة خاصَّة، وطابَع بياني فريد، لا يترك باباً لأنّ يلْتبس بغيره أو يشتبه بسواه، ولا يُعطي الفرصة لأحدٍ أن يعارضه أو يحوم حَوْل حمَاه مَنْ خاصَمه خُصِم، ومن عارضه قُصِم، ومن حاربه هُزِمَ. أما الحديث الشريف فهو وإن حَلَّق في جوِّ الفصاحة، وسما في جملته عن أساليب العرب، فإنَّه لا يزال في أرض العبوديّة لم يصل إلى سماء الإعجاز، وتُشبهه أساليب بعض خواصِّ أصحابه، وبينه وبين حِكَم العرب المأثورة قرابةٌ ماسَّةٌ وَشَبَهٌ قريب. بخلاف

---

(8) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 32.

(9) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج. 2، ص. 116.

القرآن فإنّه ليس كمثله بيان، لأنّه كلام من ليس كمثله شيء. وكلامُ الملوك ملوكُ الكلام»[10].

الفارق بين الحديث والقرآن على مستوى النظم، يؤكد أن الإعجاز ليس صفة لكل كلام الله، أو لكل وحي، بل هو خاصية قرآنية رفعته إلى مصاف أرقى الكلام وأعلاه. إلا أن التمييز الكبير بين القرآن والسنة على مستوى النظم لم ينعكس على مستوى الدلالة. فالسنة والقرآن يكادان يتساويان في مرتبة تحديد المعنى والكشف عن مراد الله، ونجدهما يتداخلان في مجال بيان الأحكام الدينية. ما يعني أن التمايز اقتصر على مستوى الدليل ولم يتوسع ليشمل مرتبة الدلالة أو المدلول.

8. 2 آيات الإعجاز

تحدى القرآن معارضيه بثلاثة مستويات: أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وبسورة (أو سور) من مثله، وبحديث مثله.

أما التحدي بالإتيان بمثل القرآن، فقد جاء في الآية: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ (الإسراء: 88). يقول بن عاشور: «الاجتماع هو الاتفاق واتحاد الرأي، أي لو تواردت عقول الإنس والجن على أن يأتي كل واحد منهم بمثل هذا القرآن وما يشبهه لما أتوا بمثله. فهو اجتماع الرأي لا اجتماع التعاون... وذكر الجن مع الإنس لقصد التعميم.. لأن المتحدِّين بإعجاز القرآن كانوا يزعمون أن الجن يقدرون على الأعمال العظيمة»[11].

ويشير الطباطبائي، إلى أن مكية آية التحدي، تعني أن صدور التحدي كان في وقت لم يكتمل فيه القرآن بين الناس، ما يدل على أن التحدي لم يكن منصباً على الإتيان بمقدار خاص من الآيات، بل على الإتيان بما يماثل القرآن ويشبهه في وجوه بيانه ومعارفه ولغته، أي في نصيته الحاوية للتركيب اللفظي وللمعنى المشتمل على الآداب والشرائع والقصص والأمثال. وفي ذلك إشارة إلى أن التفاوت بين القول

---

(10) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 1، ص. 73.

(11) محمد طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 15، ص. 202.

القرآني وقول سائر البشر ليس في الدرجة، بل هو في النوع، الذي يُعجز الناس عن الإتيان بمثله، حتى في القدر الأدنى منه[12].

أما آيات التحدي بالإتيان بمثل عشر سور أو سورة من القرآن فهي: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ مفتريات (أي مختلقات)، ﴿وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ (هود: 13)، ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ [البقرة: 23-24]، ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ (يونس: 38).

ويبين الرازي أن "السورة هي طائفة من القرآن، فإن كانت واوها أصلاً فإما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها، وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ، وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط وقصار. أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين، وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه"[13].

وقد جاءت آيات التحدي بالسورة، للرد على دعوى الافتراء وعلى الشك في حقيقة ما نزل على محمد. فيكون المعنى بحسب بن كثير: "فإن زعمتم أنه من عند غير الله فعارضوه بمثل ما جاء به واستعينوا على ذلك بمن شئتم من دون الله فإنكم لا تستطيعون ذلك، ولن يقدروا على الإتيان بمثله أو حتى بما يقرب منه، وليدعوا أعوانهم وأكابرهم ورؤساءهم ليعينوهم على المعارض"[14].

أما التحدي بالإتيان بحديث من مثله، ففي الآية: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾ (الطور 34). وفي تفسير الرازي: "هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث، والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة

---

(12) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 1، ص. 56.

(13) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج.2، ص. 117

(14) ابن كثير، تفسير بن كثير، ج. 1، ص. 62.

المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه، فلهذا السبب سميت بالحديث. ويمكن أيضاً أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني"[15]. فيكون التحدي هنا هو الإتيان بكلام من سورة واحدة، أي بعض السورة وجزئها. هذا يدل أيضاً على أن الإعجاز لا يقتصر على السورة بل يمكن أن يشمل جزءاً من السورة أو مجموعة آيات منها تتحدث حول موضوع واحد.

8. 3 أقل الإعجاز

دار بحثٌ حول القدر الأدنى من القرآن الذي يكون فيه معجزاً. فذهب المعتزلة إلى أن الإعجاز متعلق بالسورة طويلة كانت أو قصيرة وليس بمقدار آياتها. قال القاضي عبد الجبار: "يتعلق الإعجاز بسورة طويلة أو قصيرة تشبثًا بظاهر قوله بسورة.. بحيث يتبين فيه تفاضل قوى البلاغة"[16]. أي أن معيار الإعجاز نوعي وليس كمياً، والمدار هو السورة، التي لا تتميز بعدد خاص من الآيات، بل ببنية وتركيب خاص بها وراء عدد آياتها.

بالمقابل قال بعض الأشاعرة بأن الإعجاز يتعلق بمقدار أقل سورة من القرآن. يقول بن حزم: "وقالت الأشاعرة ومن وافقهم إلى إن المعجز إنما هو مقدار أقل سورة منه وهو ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾ (الكوثر: 1) فصاعداً وأن ما دون ذلك ليس معجزاً. واحتجوا لذلك بالآية: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ (البقرة: 23)...معتبرين أن الله "لم يتحدَّ بأقل من ذلك"[17]. أي أن المدار هو في استيفاء مجموع الآيات لعدد خاص هو ثلاثة، وهو عدد آيات سورة الكوثر، الذي إذا تحقق تكون صفة الإعجاز متحققة في مجموعها.

وذهب بن حزم إلى أن "القرآن كله، قليله وكثيره معجز، يقول: "ولا يختلف اثنان في أنّ كل شيْء من القرآن معجز... وأن كل كلمة قائمة المعنى نعلم أنها إن تليت أنها من القرآن فإنها معجزة لا يقدر أحد على المجيء بمثلها أبداً، لأن الله

---

(15) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 1، ص. 20.

(16) السيوطي، الإتقان، ج.2، ص. 116.

(17) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، فصل إعجاز القرآن.

تعالى حال بين الناس. .ولا حجة لـهم في قول اللـه تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ لأنه تعالى لم يقل إن ما دون السورة ليس معجزاً"[18].

كلام بن حزم بالعجز عن الإتيان بكلمة واحدة منه، لا معنى له إلا إذا قال بالإعجاز القهري، الذي ذهب إليه البعض، من أن الله صرف الناس عن الإتيان بمثل هذا القرآن، وإن كانوا هم في أنفسهم قادرين على ذلك لو خلوا وإرادتهم لفعل ذلك. فالصرف القهري عن الإتيان بمثل القرآن لا يقتصر على عدم الإتيان بكلمة من كلماته بل يشمل أيضاً كل حرف من حروفه، إذا قصد أحدٌ الإتيان به بصفته من القرآن.

أما القول بكفاية عدد آيات سورة الكوثر في تحقق صفة الإعجاز، فهذا يواجه مشكلة أيضاً، إذا اعتبرنا أن الإعجاز مُنصبٌ على القدرة والإمكان وليس على الصِرفة. إذ يمكن اختيار آيات ثلاث من القرآن من دون أن يجمعها موضوع واحد، أو أن يكون حديثها عنه مجتزءاً وغيرَ مكتمل، ما يجعل الكلام فيها فاقداً لأهلِيَّة التحدي بالإعجاز، بل لا يعود محلاً للتحدي من الأساس، أي يصبح خارج تخصصاً لا تخصيصاً. لذلك لا بد من معيار إضافي لا يقتصر على العدد الأقل، بل يشترط وحدة ما أو نسجاً خاصاً أو سياقاً متحداً أو مقصداً جامعاً بين عدد الآيات، يصح معها تناول الآيات لا بوصفها آيات متجاورة، بل بوصفها وحدة وهوية قائمة بذاتها، تكون هي معقد الإعجاز ومحل تحققه وأساس تحدي القرآن بها.

لهذا كان تحدي القرآن: "فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين"، يعني أن التحدي منصب على وحدة متحققة وراء مجموع الآيات، وهي الحديث. والحديث ليس مجموعة آيات فقط، بل آيات متعاونة لتحقيق مقصد خاص أو توصيل رسالة مكتملة حول أمر من الأمور. يقول الطباطبائي في هذا المجال: "فإنا لا نسمى الكلام حديثاً إلا إذا اشتمل على غرض هام يتحدث به فينقل من ضمير إلى ضمير. . . فإن الله لا يسمي جماعة من آيات كتابه وإن كانت ذات عدد سورة إلا إذا اشتملت على غرض إلهي تتميز بها من غيرها. فالذي كلف به الخصم في هذه التحديات هو أن يأتي بكلام يماثل القرآن مضافا إلى بلاغة لفظه في بيان بعض

---

(18) المصدر نفسه.

المقاصد الإلهية المشتملة على أغراض منعوتة بالنعوت التي ذكرها الله سبحانه"[19].
فالتحدي ليس الإتيان بمادة الكلام، التي تشمل الكلمات وقواعد التركيب، فهذا مما أقر القرآن أنه استند فيه إلى كلام العرب لإنشاء كلامه وصياغة عباراته بقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ (يوسف: 2)، وإنما انصب التحدي على الإتيان بالكلام نفسه، بما هو تعبير وصياغة ونظم لتحقيق غرض أو مقصد خاص، وهذا لا يكون في حده الأدنى إلا في الحديث الجامع بين الآيات، لا جمع تجاور، بل جمع مقصد واتحاد نظم.

8. 4 وجوه الإعجاز

معرفة وجه الإعجاز، هي معرفة للخصوصية التي تميز بها "كلام الله" من كلام البشر وأعجزتهم عن الإتيان بمثله. وقد تجاذب تحديد هذه الجهة عدة اتجاهات:

8. 4. 1 الإعجاز في البلاغة

وهو اتجاه يرى أن جهة التحدي هي الفصاحة والبلاغة التي هي ميدان إبداع العرب وساحة صناعتهم الخاصة. هذا الاتجاه هو ما عليه أكثر المسلمين من السنة والشيعة، وفي مقدمهم القاضي عبد الجبار والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني، والشريف المرتضى والشيخ الطوسي والعلامة الحلي والخوئي من علماء الشيعة.

يقول فخر الدين الرازي: "وجه الإعجاز الفصاحة وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب". وقال الزملكاني: "وجه الإعجاز راجع إلى التأليف الخاص به لا مطلق التأليف بأن اعتدلت مفرداته تركيبًا وزنة وعلة مركباته معنى بأن يوقع كل فن في مرتبته العليا في اللفظ والمعنى". وقال بن عطية: "الصحيح والذي عليه الجمهور والحذاق في وجه إعجازه أنه بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه وذلك أن الله أحاط بكل شيء علمًا وأحاط بالكلام كله فإذا ترتيب اللفظة من القرآن علو بإحاطته: أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره والبشر يعمهم الجهل والنسيان والذهول". وقال المراكشي في شرح المصباح:

---

(19) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 10، ص. 106.

"الجهة المعجزة في القرآن تعرف بالتفكير في علم البيان. .لأن جهة إعجازه ليس مفردات ألفاظه وإلا لكانت قبل نزوله معجزة ولا مجرد تأليفها وإلا لكان كل تأليف معجزًا ولا إعرابها وإلا لكان كل كلام معرب معجزًا ولا مجرد أسلوبه وإلا لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزًا والأسلوب الطريق ولكان هذيان مسيلمة معجزاً"[20].

ويعلل الخوئي انحصار الإعجاز بالفصاحة والبلاغة بقوله: "اقتضت الحكمة الإلهية أن يخص كل نبي بمعجزة تشابه الصنعة المعروفة في زمانه، والتي يكثر العلماء بها من أهل عصره، فإنه أسرع للتصديق وأقوم للحجة، فكان من الحكمة أن يخص موسى عليه السلام بالعصا واليد البيضاء لما شاع السحر في زمانه وكثر الساحرون. وحين بعث الله نبيه المسيح في هذين القطرين شاعت الحكمة أن تجعل برهانه شيئاً يشبه الطب، فكان من معجزاته أن يحيي الموتى، وأن يبرئ الأكمه والأبرص. ليعلم أهل زمانه أن ذلك شيء خارج عن قدرة البشر، وغير مرتبط بمبادئ الطب، وأنه ناشئ عما وراء الطبيعة. وأما العرب فقد برعت في البلاغة، وامتازت بالفصاحة، وبلغت الذروة في فنون الأدب، حتى عقدت النوادي وأقامت الأسواق للمباراة في الشعر والخطابة. فكان المرء يقدر على ما يحسنه من الكلام، وبلغ من تقديرهم للشعر أن عمدوا لسبع قصائد من خيرة الشعر القديم، وكتبوها بماء الذهب في القباطي، ولذلك اقتضت الحكمة أن يخص نبي الاسلام بمعجزة البيان، وبلاغة القرآن فعلم كل عربي أن هذا من كلام الله، وأنه خارج ببلاغته عن طوق البشر، واعترف بذلك كل عربي غير معاند"[21].

ويرى سيد قطب في كتابه التصوير الفني في القرآن، "أن ما واجهت به الدعوة المحمدية في أول أمرها مشركي قريش لم يكن الإخبار بالغيب ولا التشريع المحكم، ولا العلوم الكونية فالآيات التي نزلت في تلك الفترة لم تكن تشتمل على شيء من ذلك. وإنما واجهتهم بما قالوا عنه: إن هذا إلا سحر يؤثر. وليس هذا السحر المؤثر شيئاً آخر غير التصوير الفني، الذي يقوم على التخييل الحسي والتجسيم: تجسيم المعنويات المجردة وإبرازها أجساما أو محسوسات على العموم. . .لقد كانت السمة

---

(20) السيوطي، الإتقان، ج.2، ص. 116.

(21) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 38.

الأولى للتعبير القرآني هي اتباع طريقة تصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية في صورة حسية والسير على طريقة تصوير المشاهد الطبيعية والحوادث الماضية والقصص المروية والامثال القصصية ومشاهد القيامة وصور النعيم والعذاب والنماذج الإنسانية. . .كأنها كلها حاضرة شاخصة بالتخييل الحسي الذي يفعمها بحركة متخيلة"[22].

وينطلق الخوئي من إعجاز البلاغة والفصاحة، إلى اعتبار القرآن معجزة خالدة في كل الأزمان، إذ طالما أن التحدي بالإتيان بمثل القرآن هو تحد لغوي، فهو تحد قائم ومستمر في كل زمان ومكان. يقول: "لما كانت نبوءات الأنبياء السابقين مختصة بأزمانهم وأجيالهم، كان مقتضى الحكمة أن تكون معاجزهم مقصورة الأمد ومحدودة، لأنها شواهد على نبوءات محدودة. . أما الشريعة الخالدة، فيجب أن تكون المعجزة التي تشهد بصدقها خالدة أيضاً، لان المعجزة إذا كانت محدودة قصيرة الأمد لم يشاهدها البعيد، وقد تنقطع أخبارها المتواترة، فلا يمكن لهذا البعيد أن يحصل له العلم بصدق تلك النبوة، فإذا كلفه الله بالايمان بها كان من التكليف بالممتنع، والتكليف بالممتنع مستحيل على الله تعالى، فلا بد للنبوة الدائمة المستمرة من معجزة دائمة. وهكذا أنزل الله القرآن معجزة خالدة ليكون برهاناً على صدق الرسالة الخالدة، وليكون حجة على الخلف كما كان حجة على السلف"[23].

القول بأن الإعجاز البلاغي، إعجاز خالد ينطبق في كل زمان ومكان، يحتاج إلى الكثير من التدقيق والمراجعة. لأنه منحصر بتحدي العرب زمن النبي الذين كانوا يفاخرون بفصاحتهم وأشعارهم، وهذا غير متحقق في عرب الأزمنة اللاحقة. فالتحدي بالبلاغة لا يكون إلا في مجتمع فصحاء وبلغاء، وهذا ما كان حاصلاً زمن النبي ولم يعد متحققاً في الأزمنة التي تليه. كما أن التحدي كان موجهاً للذين عارضوا القرآن وتحدوه على أن يأتوا بمثله، ولا يصدق ذلك على المؤمنين به لانتفاء الداعي لذلك، وعدم توجه خطاب التحدي إليهم من الأساس، لأنه أصبح جزءاً مكوناً لوعيهم

---

(22) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ص. 16، و 192-193 .

(23) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 38.

وثقافتهم. فخطاب الإعجاز لم يأت مطلقاً وموجهاً للجميع في كل الأزمنة، بل جاء مختصاً بمن تحدى القرآن وعمل على التشويش عليه والتشكيك بصحة الوحي على محمد. وهذا النوع من السلوك والرد المضاد من القرآن بالتحدي بالإتيان بمثله، هو جزء من معركة إثبات الوجود وتأكيد المشروعية التي خاضها النبي في بداية دعوته. ومع ترسخ الدعوة وظهورها، انتفى الداعي لهذا التحدي، ولذلك لم يصدر عن القرآن أي تحدٍ بذلك في الفترة المدنية، رغم تكرر التحدي مراراً في الفترة المكية.

ولذلك نجد أن تأثر أهل مكة بالقرآن عند سماعهم له، ومنهم المعارضون للنبي، كان فورياً وعفوياً، وقد أدلى البعض من "مشركي" قريش بشهادات عالية في القرآن توحي بعجزهم عن تحديه رغم عدم إيمانهم بنبوة محمد. في حين أن إدراك الإعجاز في العصور البعيدة عن عصر النبي أخذ يتطلب الكثير من البحث والتدقيق والتكلف لإثباته، كما فعل الباقلاني والجرجاني. ما يدل على أن معرفة الإعجاز في العصور اللاحقة لم يكون إلا بصنعة ودراية عالية وتدبر وتأمل عميقين، ولم يكن فورياً وعفوياً كما كان يحصل في العصور الأولى، الأمر الذي حوَّله في العصور اللاحقة من تحسس له إلى بند من بنود الاعتقاد، لا بد من الإيمان به رغم عدم إمكانية معرفته لدى الكثيرين. وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن التحدي القرآني بالإعجاز لم يكن موجهاً لكل الأجيال، بل كان موجهاً إلى فضاء ثقافي ومعرفي ذي سليقة لغوية خاصة زمن النبي، بحيث يتطلب التعرف إلى الإعجاز القرآني تلبس ذلك الزمن واستحضار مقولاته وأدبياته وأشعاره.

كذلك، فإن هذا التحدي لا ينطبق على غير العرب من الذين لا يؤمنون بالقرآن، ويكون من قبيل التحدي بغير المقدور، أو من التكليف بالممتنع أو المستحيل، لعدم درايتهم بفنون اللغة العربية ووجوه بلاغتهم. لذلك يرى مالك بن نبي أن ظاهرة التحدي اللغوي قد انتهت وانتهى زمانها ومكانها. ولما كان إعجاز القرآن، بنظر ابن نبي، صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال، فإن الإعجاز بنظره يأخذ تمظهرات متعددة، حيث يدركه العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر والوليد بن المغيرة، ويدركها الجاحظ بالتذوق العلمي في كتابه نظم القرآن. ولكون الإعجاز، كما يقول بن نبي، من جوهر الدين وليس من توابعه، لا بد من البحث عن منهج

جديد للإعجاز غير طريقة الإعجاز اللغوي "التي انتهت بانتهاء الفصاحة العربية كما يُظَن"[24].

لسنا نؤمن بأن الإعجاز من جوهر الدين، إذ لا دليل على ذلك، ويكون من قبيل تحميل الدين والنص القرآني ما لا يتحمله أو يدعيه، وهو جزء من المسلك الديني الذي تشكل لاحقاً في التعالي بالنصوص الدينية وإسباغ كل أوجه التبجيل والتقديس عليها. إلا أن كلام ابن نبي عن تاريخية الإعجاز اللغوي والبلاغي في محله، لأن التحدي القرآني جاء في سياق إحداث صدمة ثقافية ولغوية ودينية في وعي العرب، تجعلهم يقرون بأن ما جاء به محمد أمر جديد وغير مسبوق لديهم، وليس شيئاً تقوَّله أو ادعاه أو أملي عليه. بل هو أصيل بأصالة الوحي الذي نزل عليه.

8. 4. 2 الإعجاز متعدد الجهات

يرى هذا الاتجاه أن جهات الإعجاز متعددة، وتشمل إلى جانب الفصاحة والبلاغة، الإخبار بالغيب والإنباء عن أخبار القرون السالفة والأمم البائدة، بالإضافة إلى سائر العلوم والمعارف الكثيرة التي يزخر بها القرآن. قال القاضي عياض في الشفا: "اعلم أن القرآن منطو على وجوه من الإعجاز كثيرة وتحصيلها من جهة ضبط أنواعها في أربعة وجوه: أولها: حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة عادة العرب الذين هم فرسان الكلام وأرباب هذا الشأن. والثاني: صورة نظمه العجيب والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب... والوجه الثالث: ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد. والرابع: ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذي قطع عمره في تعلم ذلك فيورده صلى الله عليه وسلم على وجهه ويأتي به على نصه وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب"[25]. وقال بن سراقة: "اختلف أهل العلم في وجه إعجاز القرآن فذكروا في ذلك وجوهًا كثيرة: فقال قوم: هو الإيجاز مع البلاغة، وآخرون: هو البيان والفصاحة، وآخرون: هو الوصف والنظم، وآخرون: هو كونه خارجًا عن جنس كلام

---

(24) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مكتبة دار العروبة، مصر، ص. 122-137.

(25) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 116.

العرب من النظم والنثر والخطب والشعر مع كون حروفه في كلامهم ومعانيه في خطابهم وألفاظه من جنس كلماتهم وهو بذاته قبيل غير قبيل كلامهم وجنس آخر متميز عن أجناس خطابهم. وآخرون: هو كونه قار إنه لا يكل وسامعه لا يمل وإن تكررت عليه تلاوته، وآخرون: هو ما فيه من الإخبار عن الأمور الماضية، وآخرون: هو ما فيه من علم الغيب والحكم على الأمور بالقطع، وآخرون: هو كونه جامعًا لعلوم يطول شرحها ويشق حصرها"[26]. وقال الزركشي في البرهان: "أهل التحقيق على أن الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكل واحد على انفراده فإنه جمع ذلك كله فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع"[27]. وقال الشيخ رشيد رضا: "ولم يقتصر إعجاز القرآن على نظمه وبلاغته بل تعداه إلى ما حواه من حكم وأخلاق ودين وتشريع وعلوم عقلية وأخبار عن الأمم الماضية وأخبار بالغيوب مع ما كان معروفاً من حال النبي صلى الله عليه وسلّم من أنه كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ"[28].

وقد توسع بعضهم في جهات الإعجاز، لتشمل الأثر الذي يحدثه القرآن في المتلقي والأثر النفسي الذي لا يحدثه أي كتاب آخر. يقول بن عاشور: "ومما يدل على أن هذا القرآن ليس من كلام البشر: الرّوعة التي تلحق قلوب سامعيه، والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته، لقوّة حاله، وإنافة خطره، حتى كانوا يستثقلون سماعه، ويزيدهم نفوراً"[29].

يبدو أن التوسع في جهات الإعجاز هنا، سببها العناية المبالغ فيها بالقرآن وسيادة النزعة التبجيلية فيه، التي أخذت تجاري الحس الديني في التعالي بالحقائق الدينية على حساب الدقة العلمية المحايدة والناقدة، وهو حس ديني غالب في كل المنظومات الدينية. هذا يشير إلى أن علوم القرآن، رغم ثرائها، لم تتحول إلى علوم وصفية، تسعى لاكتشاف موضوع بحثها لا التعالي به وإغلاقه، وتستقل عن المجال السياسي أو الايديولوجي، لا أن تكون فرعاً من فروعه أو أداة ضاربة من أدواته.

---

(26) المصدر نفسه، ج. 2، ص. 116.

(27) المصدر نفسه.

(28) الشيخ رشيد رضا، سيدنا محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.

(29) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 23، ص. 381.

8. 4. 3 الإعجاز من جميع الجهات

يصور الطباطبائي الإعجاز، بأنه مؤلف من عناصر ثلاثة: اللفظ والمعنى والنظم، وهي عناصر تؤهل القرآن أن يكون معجزاً من كل الجهات. يقول: "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حاصل ومعنى قائم ورباط لهما ناظم وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ولا ترى نظمًا أحسن تأليفًا وأشد تلاوة وتشاكلاً من نظمه... أما معانيه فكل ذي لب يشهد له بالتقدم في أبوابه والترقي إلى أعلى درجاته وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام فإما أن توجد مجموعة في نوع واحد فلم توجد إلا في كلام العليم القدير فخرج من هذا أن القرآن إنما صار معجزًا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًا أصح المعاني"[30].

هذا التصوير للإعجاز دفع الطباطبائي إلى القول بأن "الإعجاز من جميع الجهات ومطلق. فلو كان التحدي ببلاغة بيان القرآن وجزالة أسلوبه فقط لم يتعد التحدي قوماً خاصاً، وهم العرب العرباء من الجاهليين والمخضرمين قبل اختلاط اللسان وفساده، وقد قرع بالآية أسماع الإنس والجن. وكذا غير البلاغة والجزالة من كل صفة خاصة اشتمل عليها القرآن كالمعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة والاحكام التشريعية والاخبار المغيبة ومعارف أخرى لم يكشف البشر حين النزول عن وجهها النقاب إلى غير ذلك، كل واحد منها مما يعرفه بعض الثقلين دون جميعهم، فإطلاق التحدي على الثقلين ليس إلا في جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات. فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه وللاجتماعي في اجتماعه، وللمُقنين في تقنينهم وللسياسيين في سياستهم، وللحكام في حكومتهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب والاختلاف في الحكم والعلم والبيان. ومن هنا يظهر أن القرآن يدعي عموم إعجازه من جميع الجهات من حيث كونه إعجازاً لكل فرد من الإنس والجن من عامة أو خاصة أو عالم أو جاهل أو رجل أو امرأة أو فاضل بارع في فضله أو مفضول إذا كان ذا لب يشعر بالقول.. فلا يمر

---

(30) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 1، ص. 59.

عصر من الأعصار إلا ويظهر فيه شيء مما أخبر به أنه سيكون يدل على صحة دعواه"[31].

ولا أدري كيف استطاع الطباطبائي الوصول إلى هذا التعميم المبالغ به في إعجاز القرآن. حيث خلط بين القول بمرجعية القرآن في مختلف شؤون الحياة والقول بإعجازه في كل معرفة وعلم. فإعجاز القرآن بهذا الشكل يتطلب على الأقل وجود مباحث مقارنة بين ما يقوله القرآن وبين مختلف العلوم المتوفرة عند البشر، وإقراراً من غير المسلمين بتفوق القرآن على علومهم في كل الميادين، أو على الاقل إقراراً علمياً محايداً بذلك، وهذا لم يتحقق قط، ولن يتحقق من الأساس، لأن ما بين أيدينا من العلوم، لم يتطرق إليه القرآن ولم يتعرض له لا من قريب أو من بعيد، فلا يعقل أن يتحدى القرآن بجميع جهات العلم وهو يخلو من أكثرها. ولعل في هذا تحميلاً للقرآن ما لم يدَّعِ هو حمله، وتوجيهاً للإعجاز القرآني في غير وجهته التي انطلق منها، وسلخاً للتحدي القرآني عن الإتيان بمثله عن سياقه الثقافي وظرفه التاريخي.

8. 4. 4 الإعجاز بالصرفة

يقول الرازي: "للناس فيه (الإعجاز) قولان منهم من قال: القرآن معجز في نفسه، ومنهم من قال إنه ليس في نفسه معجزاً إلا أنه تعالى لما صرف دواعيهم عن الإثبات بمعارضته مع أن تلك الدواعي كانت قوية كانت هذه الصرفة معجزة"[32].

القول بالصرفة، يعني أن الناس كانوا قادرين على الإتيان بمثله، ولكن الله صرفهم عن التصدي لمعارضة القرآن، مع توفر الدواعي على ذلك. "فيكون صدهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمراً خارقاً للعادة أيضاً وهو دليل المعجزة"[33]. وقد ذهب هذا المذهب أبو إسحاق الإسفرائيني من السنة، ونسبه عياض إلى أبي الحسن الأشعري ولكنه لم يشتهر عنه، وقال بهذا أيضاً الشريف المرتضى من الشيعة، والنظام من المعتزلة[34].

---

(31) المصدر نفسه.

(32) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 21، ص. 406.

(33) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 1، ص. 342.

(34) المصدر نفسه.

فالقرآن لم يتجاوز، بنظر هؤلاء، مستوى طاقة البشر البلاغية، ولا يملك خاصية لغوية تخرجه عن أصناف الكلام المألوفة والمعتادة، وما إعجازه إلا لسبب قهري لا يتعلق بميزة خاصة بالقرآن ولا بفقدان القدرة على الإتيان بمثله، بل يتعلق بسلب الإرادة على ذلك. أي أن الله لم يلغ قدرة العرب على الإتيان بمثل القرآن بل ألغى إرادتهم وهمتهم على القيام بذلك. وقد عدَّدَ البعض سُبُلَ صرف الناس عن معارضة القرآن: "منها أنّ بواعث هذه المعارضة ودواعيها لم تتوافر لديهم...ومنها أنّ صارفاً إلهياً زهَّدَهُم في المعارضة فلم تتعلق بها إرادتهم ولم تنبعث إليها عزائمهم، فكسلوا وقعدوا على رغم توافر البواعث والدواعي.. ومنها أنّ عارضاً مفاجئاً عطَّل مواهبهم البيانية، وأعاق قدرهم البلاغية، وسلبهم أسبابهم العادية إلى المعارضة على رغم تعلق إرادتهم بها وتوجه همتهم إليها"[35]. وفي كل هذه الفروض الثلاثة، يتبين لأصحاب هذا القول أن عدم معارضة العرب للقرآن لم تجئ من ناحية إعجازه البلاغي، بل جاءت على الفرضين الأولين من ناحية عدم اكتراث العرب بهذه المعارضة، ولو أنّهم حاولوها لنالوها. وجاءت على الفرض الأخير من ناحية عجزهم عنها لكن بسبب خارجي عن القرآن، وهو وجود مانع منعهم منها قهراً، ذلك المانع هو "حماية الله لهذا الكتاب وحفظه إياه من معارضة المعارضين وإبطال المبطلين. ولو أنّ هذا المانع زال لجاء الناس بمثله، لأنّه لا يعلو على مستواهم في بلاغته ونظمه"[36].

من الواضح أن القول بالصرفة يحصر الإعجاز بفعل تكويني من خارج القرآن، ويسلب عن القرآن أية مكانة استثنائية له على مستوى النظم أو البلاغة، رغم قوة تأثيره ودرجة بلاغته، كما أن الإعجاز يعود ظرفياً لاقتصار تحققه على عرب قريش الذين واجهوا الدعوة النبوية، وصرفهم الله عن الإتيان بمثله.

8. 5 معرفة الإعجاز

مهما قيل في وجوه الإعجاز، فإن الأهم من ذلك كله هو في كيفية معرفة ذلك

(35) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 2، ص. 444.

(36) المصدر نفسه.

الإعجاز والتثبت من تحققه فعلاً. أي كيف نعرف أن ما تحدى به القرآن حصل فعلا، وأن العرب عجزوا عن ذلك حقيقة؟ ثم ما هي القواعد والمعايير التي يمكن الاستناد إليها في اكتشاف حقيقة الإعجاز القرآني؟

سلك علماء القرآن في التثبت من أعجاز القرآن طريقان، أولها: طريق تاريخي، وهو أن العرب عجزوا فعلاً عن الإتيان بمثل هذا القرآن، ولم تصدر منهم معارضة له لعلمهم بالعجز عن ذلك. وثانيها: طريق معرفي، وهو إحصاء أنواع كلام العرب وتعداد وجوه البلاغة المعتمدة لديهم، للخلوص إلى نتيجة مفادها، أن كلام القرآن لا ينطبق على أي صنف أو نوع أدبي، وأن قواعد ومبادئ تأليف هذا الكلام مجهولة لدى العرب، ما يعني عجزهم عن الإتيان بمثله، لجهلهم بقواعد ومبادئ تركيبه.

8. 5. 1 نفي التاريخ لأية معارضة

هو القول بأن القرآن معجز في ذاته لا بسبب خارجي قهري، وأن دواعي المعارضة كانت متوفرة، ولم يمنع العرب مانع من الإتيان به سوى أن نظم وبلاغة القرآن نفسها كانت في درجة من الكمال والقوة، لا يمكن لقرائح العرب الأدبية الإتيان بشيء يشبه جزأه أو كله. ويكون عدم ورود معارضة من العرب وعدم نقل التاريخ لأي استجابة تذكر منهم في الإتيان بمثله، دليلاً على أن العرب اكتشفوا العجز في أنفسهم وأعرضوا عن القيام بالمعارضة واستبدلوا ذلك محاربة القرآن وإثارة الشائعات عليه.

يقول الرازي: "أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله وفي غاية الحرص على إبطال أمره.. فلو كان في وسعهم وإمكانهم الإتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به، فحيث ما أتوا به ظهر المعجز... ووجد مخبر هذا الخبر (الإتيان بالمعارضة) لأن من أيامه عليه إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادي الدين والإسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه. ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط"[37]. ويقول بن عاشور: "فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف لديهم فلذلك أعرضوا عن المعارضة مع توفر داعيهم

(37) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 3، ص. 347.:

بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلاً، ثبت إعراضهم عن المعارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه وتناقله الناس لأنه من الحوادث العظيمة فعدلوا عن المعارضة باللسان إلى المحاربة والمكافحة، ثبت ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم"[38]. فإعراض العرب عن معارضة القرآن نابع بحسب بن عاشور إلى أنهم لما وجدوا أن "القرآن بلغ فيما اشتمل عليه من الخصائص البلاغية.. فأعرضوا عن معارضته علماً بأنهم لا قبل لهم بمثله.. وقد كانوا من علو الهمة ورجاحة الرأي بحيث لا يعرضون أنفسهم للافتضاح ولا يرضون لأنفسهم بالانتقاص، لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالعجز عن المعارضة..وهذا هو رأي جمهور أهل السنة والمعتزلة وأعيان الأشاعرة مثل أبي بكر الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني وهو المشهور عن الأشعري"[39]. ويعلل السيوطي تعذر الإتيان بمثله على البشر بأن "الإتيان بمثل هذه الأمور (التي يشتمل عليها القرآن) والجمع بين أشتاتها حتى تنتظم وتنسق أمر تعجز عنه قوى البشر ولا تبلغه قدرتهم فانقطع الخلق دونه وعجزوا عن معارضته بمثله أومناقضته في شكله ثم صار المعاندون له يقولون مرة إنه شعر لما رأوه منظومًا ومرة إنه سحر لما رأوه معجوزاً عنه غير مقدور عليه وقد كانوا يجدون له وقعًا في القلوب وقرعًا في النفوس يرهبهم ويحيرهم فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعًا من الاعتراف"[40].

الأساس في هذا الاستدلال، هو تأكيد العجز عن المعجز، أي أن انصراف العرب عن القيام بمعارضة القرآن كان نتيجة لجهلهم بما يتركب به القرآن من قواعد الكلام وطرق التعبير، التي أحدثت صدمة في فصاحتهم وبلاغتهم، وحيرة في معرفة طرق إنتاج هذا الكلام، فأعرضوا نتيجة لذلك عن المعارضة، وآثروا "النداء عليهم بالعجز" على "الرضا لأنفسهم بالانتقاص"[41].

من الواضح أن القول بعدم نقل التاريخ لمعارضة العرب دليل على اكتشاف

---

(38) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 1، ص. 342.

(39) المصدر نفسه، ص. 344.

(40) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 342.

(41) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 1، ص. 68.

العجز في أنفسهم عن القيام بذلك، هو توجيه أيديولوجي، ولا يقدم تفسيراً وافياً لحقيقة ما حصل. فإذا كانت دواعي معارضة العرب للقرآن متوفرة، فإن دواعي نقل هذه المعارضة في كتب السيرة والتاريخ غير متوفرة. فالطريق إلى إثبات إعراض العرب عن المعارضة هو طريق تاريخي، وتدوين أحداث التاريخ والسيرة بدأ بعد وفاة النبي بفترة طويلة، وكان التدوين منصباً على نقل الحدث النبوي باعتباره حدثاً غيبياً ومليئاً بالمعجزات والإنجازات، مع الحذر الشديد في نقل كامل تفاعلات وردود المعارضة والمواجهة زمن الدعوة المكية، التي ما كان المزاج التأريخي حينها يهتم بنقلها، بل يحرص على تدوين التاريخ بطريقة تدعم غلبة الدعوة الدينية والحرص على تصوير الحدث النبوي في أقصى كماله وأعلى درجات سيادته وظهوره. هذا بالإضافة إلى وجود رقابة جماعية حادة وحساسية دينية قوية ضد أي نقل يجرح أو يخدش الوعي الديني، أو يوحي بحصول محاولات، ناجحة أو غير ناجحة، من العرب المعارضين في الإتيان بمثل القرآن. هذه الرقابة والحساسية، تمنع النقل التأريخي المحايد لكامل ملابسات الحدث، وتحصر اهتمامات التدوين التاريخي ببناء تصور سردي وتاريخي للإنجاز النبوي الكبير، يغذي ذاكرة المؤمنين حول أحداث الدعوة الجديدة، ويساعدهم على معايشة أو معاينة الحدث بتسلسله التاريخي ووحدته الغائية. وهي عملية موجَّهة منذ البداية، وتستلزم بطبيعتها، إهمالا وانتقاءً وحذفاً ونسياناً، مقصودا أو غير مقصود، لكثير من أحداث التاريخ، لكي يظهر الحدث المدون بصورته الكاملة والمثالية والمتناغمة.

كل ذلك يؤكد أن الاستناد إلى عدم ورود معارضة، لا يولد معرفة بإعراض فعلي واختياري من العرب عن معارضة القرآن، بل يُشبع رغبة المزاج الديني الضمنية بسيادة الحقائق الدينية والتعالي بأحداثها عن ظروفها وملابساتها التاريخية. فما وصلنا من تاريخ الدعوة الأولى، هو صناعة دينية لاحقة له، وإعادة إنتاج له من قِبل أحد طرفي الصراع فيه، وهو طرف الدعوة الدينية (مقابل طرف "مشركي" قريش)، الذي حقق انتصاره في هذا الصراع، وكان تفرده بكتابة تلك الفترة ثمرة من ثمرات انتصاره.

ولعله لهذه الأسباب، لم يكتف علماء القرآن، بتأكيد إعجاز القرآن من عدم ورود نقل عن العرب أنهم عارضوه، بل سعى كبارهم، كالجرجاني والباقلاني

والجاحظ، إلى التعرف إلى حقيقة الإعجاز من داخل القرآن نفسه. فلا القول بالصرفة يُثبِتُ ميزة خاصة للغة القرآن، ولا النقل التاريخي قادر على تأكيد حقيقة الإعجاز، ولم يعد هناك سوى طريق واحد، وهو محاولة كشف سر الإعجاز والتعرف إلى قواعده ومبادئه، بمزيد من التعمق في بنية وتركيب النص القرآني. وهو الطريق الوحيد القادر على جعل القرآن "معجزة خالدة".

8. 5. 2 الطريق المعرفي

هنالك من رأى أن السبيل الوحيد للتعرف إلى الإعجاز القرآني هو الاستدلال والتأمل. فالإعجاز شأن معرفي واجتهادي لا يكون، كما يقول الباقلاني، إلا "للبليغ الذي قد أحاط بمذاهب العرب وغرائب الصنعة فإنه يعلم من نفسه ضرورة عجزه وعجز غيره عن الإتيان بمثله"[42].

يقول الخوئي: "خير المعجزات ما شابه أرقى فنون العصر. والمعجز هو ما يخرق نواميس الطبيعة، ويعجز عنه سائر أفراد البشر إذا أتى به المدعي شاهدا على سفارة إلهية. ومما لا يرتاب فيه أن معرفة ذلك تختص بعلماء الصنعة التي يشابهها ذلك المعجز، فإن علماء أي صنعة أعرف بخصوصياتها، وأكثر إحاطة بمزاياها، فهم يميزون بين ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله وبين ما يمكنهم. ولذلك فالعلماء أسرع تصديقاً بالمعجز. أما الجاهل فباب الشك عنده مفتوح على مصراعيه ما دام جاهلاً بمبادئ الصنعة، وما دام يحتمل أن المدعي قد اعتمد على مبادئ معلومة عند الخاصة من أهل تلك الصنعة، فيكون متباطئاً عن الإذعان"[43]. ويقول الباقلاني: "والذي نقوله أن الأعجمي لا يمكنه أن يعلم إعجازه إلا استدلالاً وكذلك من ليس ببليغ. .الإعجاز يحتاج إلى نظر: فإن النظر في معرفة إعجاز القرآن يحتاج إلى تأمل، ويفتقر إلى مراعاة مقدمات"[44]. ويقول الجرجاني: "إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة

---

(42) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 259.

(43) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 37.

(44) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 116، وراجع: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 259.

تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عَرَف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان»[45].

لهذا كان إدراك الإعجاز، في أجيال المسلمين اللاحقة، منحصراً بالنخبة العالمة، المحيطة بكلام العرب وطرق بيانه، ويحتاج إلى تأمل، ولا يمكن ذلك لغير الفصيح، الذي هو كالأعجمي في عجزه عن معرفة إعجاز القرآن. يقول الباقلاني: «من كان من أهل اللسان العربي، إلا أنه ليس يبلغ في الفصاحة الحد الذي يتناهى إلى معرفة أساليب الكلام، ووجوه تصرف اللغة، وما يعدونه فصيحاً بليغاً بارعاً من غيره، فهو كالأعجمي في أنه لا يمكنه أن يعرف إعجازاً... ولا يتهيأ لمن كان لسانه غير العربية، من العجم والترك وغيرهم، أن يعرفوا إعجاز القرآن، إلا أن يعلموا أن العرب قد عجزوا عن ذلك، فإذا عرفوا هذا بأن علموا أنهم قد تحدوا على أن يأتوا بمثله، وقرعوا على ترك الإتيان بمثله، ولم يأتوا به، تبينوا أنهم عاجزون عنه، وإذا عجز أهل اللسان فهم عنه أعجز»[46].

بعد استبعاد القول بالصرفة، والانطلاق في معرفة الإعجاز، من بنية وتكوين النص القرآني نفسه، لم تعد معضلة الإعجاز تكمن في إثبات حصوله في التاريخ، بل في تحديد المعيار الذي نتعرف من خلاله إلى إعجاز القرآن. فانتقل الإعجاز من التعبد بوقوعه إلى العلم بكيفية وقوعه وتحققه والبحث في طرق الكشف عنه، ما جعل موضوع الإعجاز موضوعاً علمياً ومعرفياً يستند إلى قواعد ومبادئ علمية، يمكن للمؤمن ولغير المؤمن بحثها والتحقق منها، بل يمكن حينها للأعجمي وغير الأعجمي، ممن اطلع على لسان العرب وعرف وجوه كلامهم وطرق فصاحتهم وبلاغتهم، إدراك هذا الإعجاز. ليصير الإعجاز بذلك عِلماً خاضعا لقواعد ومبادئ، بعدما كان في بداية تلقيه قائماً على فطرة السليقة والانطباع الأولي.

---

(45) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 3.

(46) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 113.

8. 5. 3 الإعجاز والبلاغة

أصبح مدار الإعجاز القرآني لغوياً وبيانياً، ما استدعى من علماء القرآن المهتمين بالإعجاز القرآني، وفي مقدمهم الجرجاني والباقلاني، السعي للتعرف إلى طرق العرب في التعبير وعلاقة اللفظ بالمعنى، والنظر في أنواع الكلام وصوره، واستحضار أرقى مستويات ودرجات التعبير اللغوي، وفي مقدمها الشعر الذي كان موطن بيان العرب وساحة إبداعهم البلاغي، حيث لم يجد المسلمون الأوائل حرجا في فهم النص على ضوء النصوص الأخرى وخاصة الشعر. وقد ورد عن بن عباس: "إذا التبس عليكم شيء من القرآن فاطلبوه في الشعر". وكان منهج بن الزملكاني هو تفسير القرآن بالشعر، وهو المنهج الذي اعتمد لفهم الإعجاز والتعرف إليه، من خلال ربط الأصول اللغوية بعضها ببعض وجعل الشعر العربي نمطاً ومعياراً لفهم معاني الألفاظ العربية. ويرى الباقلاني أنه ما دام اعجاز القرآن وصفاً قائماً فيه أبداً، فإن الوصول إليه والعلم به يحتاج إلى "علم الشعر" ولا يستغني عنه. ويكون هؤلاء الذين يغضون من قيمة الشعر في التراث الديني، ويهونون من شأن "علم الشعر"، يكون هؤلاء بمثابة من يصد عن سبيل الله، وبمثابة من يمنع الناس من حجة الله"[47].

ولعل الباقلاني ثم الجرجاني في صدارة من قدم إسهامات علمية شبه متكاملة في هذا المجال، حيث بذلا جهداً كبيراً في بناء معيار علمي وعملي لاكتشاف الإعجاز القرآني وإزاحة الغموض واللبس عن حقيقته. وقد تميزت مقاربة الباقلاني بالمقارنة بين النص القرآني وارقى النصوص الشعرية ليُظهر بتلك المقارنة جوانب النقص والخلل في تلك النصوص ويثبت كمال القرآن. فكانت مقاربة الباقلاني مستندة إلى معايير بلاغية مستنبطة من خارج النص القرآني، والتي استطاع من خلالها الإنقاص من بلاغة أشعر شعراء العرب لصالح القرآن الذي وصل إلى "منتهى الفصاحة" و "غاية البلاغة". في حين كانت مقاربة الجرجاني من داخل النص القرآني، باعتماده معياراً علميا ونظرياً في حقيقة الكلام، مكنه من استنتاج أن ميزة القرآن لا تكمن في تفوقه البلاغي والبياني، بل في كونه واقعة كلامية أخرى تتميز عن غيرها بالنظم الذي يجعل كلام الله يفترق عن كلام البشر، ليس في الدرجة فحسب بل في النوع والطبيعة.

(47) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 3.

8. 5. 3. 1 الباقلاني والإعجاز

انطلقت مقاربة الباقلاني من المقارنة بين نصوص الشعر العربي وبين النص القرآني، ليحكم من خلال هذه المقارنة على عدم بشرية القرآن وعجز البشر عن الإتيان بمثله، معتمداً في ذلك على القواعد البلاغية والبيانية المستنبطة من كلام وأشعار العرب، باعتبارها مرجعاً في التفاضل بين كلام وكلام. وهذا ما جعل معيار الباقلاني في التحقق من الإعجاز، مستخلصاً من خارج القرآن وليس من داخله، وهو "التناهي في معرفة بلاغة وفصاحة العرب"، والذي سيؤسس على أساسه قاعدته الذهبية: "فأما من كان متناهياً في معرفة وجوه الخطاب، وطرق البلاغة، والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه"[48].

معرفة الإعجاز منطلقة من أن العارف ببلاغة العرب وفصاحتهم، يدرك في قرارة نفسه أن ما جاء به القرآن "لا يقدر عليه، ويعرف من حال غيره مثل ما يعرف من حال نفسه، فيعلم أن عجز غيره كعجزه هو"[49]. فالمعرفة بلسان العرب وطرقها تعني معرفته بـ "القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم من الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسع، ويتجاوز حدود القدرة"، ويكون كلام القرآن خارجاً عن حدود هذه القدرة وأبعد من أن تناله قرائح البلغاء. ويكون شأن العارف ببلاغة العرب في تمييزه بين "الشعر الجيد والرديء والفصيح والبديع النادر والبارع والغريب"، كشأن أهل كل صناعة في تمييزهم صنعتهم: "فيعرف الصيرفي من النقد ما يخفى على غيره، ويعرف البزاز من قيمة الثوب وجودته ما يخفى على غيره". فالكلام عند الباقلاني صناعة أو حرفة، قد تحددت مُسبقاً قواعدها وأصولها ومبادئها ومعايير التفاضل فيها، ويكون كل من عرف أصول هذه الصنعة، قادرا على استنتاج أن كلام الله معجز، لا لأنه أدرك سر إعجازه، بل لأنه أدرك "ما يخرج عن الوسع ويتجاوز حدود القدرة" في الإتيان بمثله، أي أدرك جهله بحقيقة هذا الكلام وبقواعد تركيبه وإنتاجه. فمدار الإعجاز هنا هو خلو كلام العرب من كلام القرآن، وعدم وجود سابقة لغوية أو كلامية تشبهه، ما

---

(48) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 125. راجع أيضاً: حسين خمري، نظرية النص، ص. 335-362.

(49) المصدر نفسه، ص. 26.

يعني عجز العرب عن الإتيان بمثله، لا لأنه يفوق قدراتهم البشرية، بل لأنه يستند إلى قواعد تركيب وتأليف غير مسبوقة أو معهودة لديهم.

ومتى ما علم البليغ المتناهي في صنوف البلاغات عجزه عن القرآن، كما يقول الباقلاني، فإنه وبنفس القدر يعلم "عجز غيره، لأنه يعلم أن حاله وحال غيره في هذا الباب سواء". فعجز فرد من البلغاء العارفين يعني عجز جميع البلغاء، لأن المعيار في تعميم الحكم هو عدم وجود ما يماثل القرآن ويناظره ضمن الكلام المعتاد والمألوف للعرب: "فإذا لم يكن لذلك مثل في العادة، وعرف هذا الناظر جميع أساليب الكلام، وأنواع الخطاب، ووجد القرآن مبايناً لها، علم خروجه عن العادة، وجرى مجرى ما يعلم أن إخراج اليد البيضاء من الجيب خارج عن العادات، فهو لا يجوزه عن نفسه، وكذلك لا يجوز وقوعه من غيره إلا من وجه نقض العادة، بل يرى وقوعه موقع المعجزة"[(50)].

السبيل الوحيد إذاً، بحسب الباقلاني، هو قياس ما في القرآن على ما في كلام العرب من وجوه البلاغة، ولماً "لم يكن لذلك مثل في العادة"، علم إعجاز القرآن وعجز الجميع عن الإتيان بمثله. لأن عدم وجود مَثَل لكلام القرآن في كلامهم، دليل على أن القرآن كلام فوق "العادة" لا يمكن للعرب الإتيان به، لعدم اندراجه ضمن كلامهم المعتاد. فالعجز ليس عجزاً شخصياً يقتصر على "البليغ المتناهي في صنوف البلاغات"، بل هو عجز ثقافي عام يشمل نوع البلغاء لا بليغ بعينه. فلأن البلغاء ينتمون إلى نفس الفضاء اللغوي والثقافي، فإن كل واحد منهم سيسلك مقاربة موحدة ويصلون إلى نتيجة متطابقة بينهم، وهي عجز البليغ العارف، عن الإتيان بمثل القرآن. إذ طالما أن البلاغة صنعة موحدة القواعد والمبادئ عند الجميع، فإن العجز عن الإتيان عند جميع البلغاء سيكون موحداً أيضاً.

بعد أن وضع الباقلاني معياراً علميا للحكم على إعجاز القرآن، نجده يعمل على تطبيق هذا المعيار، ويشرع في المقارنة بين القرآن وأبرز وأهم أشعار العرب، ليظهر في نهاية المطاف فصاحة وبلاغة القرآن الكاملة، ويبين وجوه الخلل والنقص في أرقى كلام العرب. يقول الباقلاني: "فإن أراد أن يقرب عليه أمراً، ويفسح له طريقاً له

(50) المصدر نفسه، ص. 27.

ويفتح له باباً، ليعرف به إعجاز القرآن، فإننا نضع بين يديه الأمثلة، ونعرض عليه الأساليب، ونصور له صورة كل قبيل من النظم والنثر.. سنعمد إلى الشعر البليغ فنبين وجه النقص فيه... ونعمد الى شيء من الشعر المجمع عليه فنبين وجه النقص فيه، وندل على انحطاط رتبته، ووقوع أبواب الخلل فيه، حتى إذا تأمل ذلك، وتأمل ما نذكره، من تفصيل إعجاز القرآن وفصاحته وعجيب براعته، انكشف له واتضح، وثبت ما وصفناه لديه، ووضح؛ وليعرف حدود البلاغة، ومواقع البيان والبراعة، ووجه التقدم في الفصاحة"[51].

نتيجة لذلك، نجد الباقلاني يعقد لهذا الغرض، باباً تقارب صفحاته المائة، ليبين أن فصاحة القرآن تفضل فصاحة كل نظم وتتقدم بلاغته في كل قول. حيث يعمد في هذه المقارنة إلى شعراء أجمع النقاد على عظم شأنهم، ورفعة أقدارهم، فيختار شاعراً من شعراء العصر الجاهلي كامرئ القيس وشاعرا من العصر العباسي كالبحتري، ثم يختار قصيدة لكل منهما "اتفق البلغاء على كبر محلها وصحة نظمها وجودة بلاغتها ورشاقة معانيها وإجماعهم على إبداع صاحبها فيها"، فيبين ما تخللها من نقص وفضول وما بها من تكلف وتعسف وما فيها من مزج بين الكلام الوضيع والرفيع، ثم بين فضل القرآن عليها وتناهيها في البلاغة. يقول الباقلاني: "وكنا أردنا أن نتصرف في قصائد مشهورة فنتكلم عليها وندل على معانيها ومحاسنها ونذكر من فضائلها ونقائصها ونبسط لك القول في هذا الجنس ونفتح عليك في هذا النهج.. ونحن نعمد إلى بعض قصائد البحتري فنتكلم عليها كما تكلمنا على قصيدة امرئ القيس ليزداد الناظر في كتابنا بصيرة ويستخلص من سر المعرفة سريرة ويعلم كيف تكون الموازنة وكيف تقع المقاربة والمشابهة"[52]. وقد اختار الباقلاني من القرآن وحدة لغوية كاملة هي سورة النمل، التي راح يناقشها ويطالب بالتأمل فيها كلمة كلمة، وفصلاً فصلاً، كأنه عمل على استجلاء الوحدة العضوِّية القائمة بين أجزاء السورة، حتى تظهر "خلقاً متكاملاً يمسك بعضه برقاب بعض"[53].

---

(51) المصدر نفسه، ص. 126.

(52) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 80.

(53) راجع حسين خمري، نظرية النص، ص. 334-465. راجع أيضاً: عبد الرؤوف مخلوف، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978.

يقرر الباقلاني، بعد مقارنته بين القولين: الشعري والقرآني، أن الخطاب الشعري يتضمن مساوئ ومحاسن ومعان ثرية وأخرى سقيمة، وأن نهجه في النظم يضطرب أحياناً ويستقيم أخرى، "فأما نهج القرآن وتأليفه ورصفه فإن العقول تتيه في جهته وتحار في بحره وتضل دون وصفه". فالإعجاز القرآني ليس في كماله الذاتي، بل في فضله على كلام العرب وعلى أشعر شعرهم. وهذا يؤيد ما فهمناه، من أن الباقلاني قصد الإشارة إلى خروج القرآن عن عادة العرب في تأليف هذا النوع الجديد من الكلام، وليس في أنه معجزٌ بذاته. أي أن الإعجاز ثقافي لا تكويني.

من ثغرات مقاربة الباقلاني، أنه أرجع الإعجاز البلاغي في القرآن إلى معيار قانوني وقاعدة منطقية موحدة عند الجميع، في حين أن المعيار البلاغي يعود إلى الذوق والتحسس، الذي يتفاوت تقديره من شخص لآخر تبعا لاختلاف الأمزجة والحساسية الأدبية عند كل شخص. فعجز "المتناهي في معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة" عن الإتيان بمثل القرآن، لا يستلزم بالضرورة عجز غيره، فعدم العلم لا يعني العلم بالعدم. إذ إن إنتاج الكلام البليغ ليس واحداً، ويتفاوت من فرد لآخر. فلكل نص معمارية خاصة به وميزة ذاتية لا تقارن بغيره، وله عالمه وصوره الخاصة التي لا يمكن الكشف عنها من خارجه، بل تستبطن ومن نسقه الداخلي وقواعد إنتاجه المنحصرة فيه. ما يعني أن ميزة النص ليست في استيفائه للقواعد المقررة والمتفق عليها في المجتمع أو عند أهل الفن، بل في قدرته على اختراق النصوص السابقة عليه والتمرد على سلطتها، واجتراح مجال تعبيري جديد غير مسبوق. ما يجعل لكل نص جماليته وبناه التركيبية الخاصة به من دون أن يفاضل به أي نص آخر، أو يفضِّل عليه أي نص آخر.

ولعل الطابع الكلامي في بنية الباقلاني المعرفية، دفعه إلى إرجاع البحث البلاغي إلى القياس على نموذج موحد، ونماذج ثابتة تقاس عليها الجودة والرداءة، أو الحسن والقبح، أو النقص والكمال في الكلام. في حين أن النقد الأدبي أو البلاغي لا تحكمه معايير موحدة، بل هو علم وصفي لا معياري في قراءة وتحليل النص، لا يهدف إلى الحكم على النص، أو مفاضلته مع نص آخر، بقدر ما يهدف إلى إبراز عناصره الخفية والكشف عن جمالياته الكامنة.

ولعل أهم ثغرة في مقاربة الباقلاني، أنه لم يَسعَ إلى التعرف إلى النص القرآني

من داخله، ولم يحاول اكتشاف السر الخاص بالقرآن، الذي جعل منه صدمة لغوية وبيانية عند العرب البلغاء أعجزتهم عن الإتيان بمثله. فالقرآن جاء بمعايير وقواعد إنتاج خاصة لا يمكن التعرف إليها أو اكتشافها من خارج النص، أو من قواعد البلاغة العربية التي كانت مرجعاً عند الباقلاني لتمييز كلام من كلام، بل لا بد من تأسيس مبان سيميائية وألسنية في التعرف إلى حقيقة اللسان القرآني، الذي هو وراء اللسان العربي.

8. 5. 3. 2 الجرجاني والنظم

رأى الجرجاني أن قواعد اللغة تتمثل في قوانين النحو التي هي ضرورية في كل كلام. إلا أنها ليست المعيار الفاصل في تحديد بلاغة الكلام وفصاحته. إذ قد يتساوى كلامٌ مع آخر في مراعاة قواعد النحو، ويتفاضل عليه بالبلاغة والفصاحة. فهناك فاعلية أخرى وراء قواعد النحو، تجعل كلاماً معيناً مختلفاً عن باقي الكلام، وهذه الفاعلية تتعلق بشكل مباشر بقدرات المتكلم التي تبدع كلاماً مميزاً ذا نظم أو تركيب خاص. فإذا كانت قوانين اللغة أو "قوانين النحو" على مستوى الألفاظ أو التركيب هي القوانين الفاعلة في كل مستويات الكلام، فإن الكلام البليغ أو الأدبي ينسب إلى قائله ويعبر عن فاعليته العقلية.

انطلاقاً من التفرقة بين اللغة والكلام، وهي تفرقة ضمنية في فكر عبد القاهر، يتحرك عبد القاهر ليصوغ مفهوم "النظم" الذي يميز على أساسه بين كلام وكلام، لا من حيث الصحة اللغوية أو النحوية، بل من حيث "الفنية" أو "الأدبية" أو "النصية". والذي على أساسه، أي النظم، تتحقق للمتكلم أقصى درجات الحرية الممكنة داخل قوانين اللغة. فدور اللغة في الكلام أو أسلوب الكلام مقصور على تحديد معاني الألفاظ المفردة، أو على وضع العلامات، وعلى تحديد "القوانين النحوية" العامة التي تجعل الكلام ممكنا، إلا أنه ثمة قدر هائل من الحرية للمتكلم داخل هذه القوانين والمواضعات، تسمح له باختيار الصيغ والأساليب المعبرة عن "الغرض" أو "المعنى". فعلاقة الشاعر أو المتكلم بالألفاظ المفردة، التي هي أوضاع اللغة كما يقول عبد القاهر، هي أشبه بعلاقة "الصانع" بمادته الخام التي لم يصنعها الصانع، ولكنه يعيد تشكيلها وفق تصور خاص وتصميم بعينه، ويعيد توزيعها

في علاقات جديدة، لتنتج شكلاً يؤثر بدوره على دلالتها، ثم يمنحها فصاحتها وبلاغتها. فمهارة المتكلم إنما تتمثل في قدرته على التخير بين ممكنات مختلفة، تطرحها اللغة في "معاني النحو" كما تطرحها في دلالات الألفاظ. بذلك يكاد عبد القاهر ينفي أي علاقة بين الطابع اللغوي والقدرة على النظم، ويرد القدرة على النظم إلى مقدرة المتكلم الخاصة ولا يقصره على مجرد العلم باللغة وبمواضعاتها[54].

نتيجة لذلك، لا ترتد مفارقة القرآن لغيره من النصوص، إلى مواضعات اللغة، سواء أكانت في مستواها اللفظي أو مستواها التركيبي، بل ترتد إلى المقدرة الخاصة للمتكلم في صياغة اللغة وإعادة تشكيلها. بعبارة أخرى، يرتد إلى "النظم" الذي يفرق بين شعر وشعر، وبين كلام وكلام. فيكون اعجاز القرآن، بحسب الجرجاني، واقعاً في النظم وليس في الاستعارة والمجاز، بسب أن الاعجاز صفة تلحق آيات القرآن كلها، ولا تختص بآي دون آي، في حين أن القرآن فيه الكثير من المواضع التي لم تستخدم فيها الاستعارة أو المجاز.

تفرقة عبد القاهر بين الأساليب، ونظم ونظم، تجعل القرآن معجزاً بأسلوبه ونظمه، وإن جاء بلسان العرب، وعلى مواضعاتهم اللغوية، ووفق قواعد لغتهم النحوية. ولا بد والحال هذه من أن يكون نظم القرآن مفارقاً لنظم غيره من النصوص، ومن ثم يكون معجزاً، لأن المتكلم بالقرآن، وهو الله، لا يقارَن في علمه بسواه من المتكلمين، ما يجعل كلامه أيضاً لا يقارن بغيره من المتكلمين. فالنظم آخر الأمر عبارة عن قدرة خاصة بالمتكلم، وطالما أن المتكلم كائن فوق بشري، فلا بد لنظمه أن يكون كلاماً فوق بشري أيضاً. فالقدرة على النظم، هي بنظر الجرجاني، قدرة على الفكر والروية ومقترنة بلطائف العقل والمعاني النفسية القائمة في نفس المتكلم أيضاً. فالإعجاز هنا ليس شكلياً، أو شيئاً يضاف إلى الكلام لتجميله، بل يتعلق بفكر المتكلم وقدراته الخاصة في نظم الكلام الحامل للمعنى، وهي عملية لا تقتصر على التركيب اللفظي فحسب بل تشمل تركيب وتأليف المعاني نفسها، بحيث يبدو التركيب اللفظي عين التركيب المعنوي ومساوياً له. فكأن هناك عمليتين

---

(54) راجع: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996، ص. 79.

منصهرتين داخل عملية واحدة هي النظم: عملية تركيب معنوي لا يكسوه إلا قالبه اللفظي المعبر عنه، وعملية تركيب لفظي لا يلبسه أو يسكنه إلا تركيب معنوي مُعدّ له منذ البداية. فالنظم شبك للفظ والمعنى معاً.

بإرجاع الإعجاز القرآني إلى النظم، يكون الجرجاني قد أكد أن معيار الإعجاز من داخل القرآن الذي جعله "على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر"، وليس،كما ذهب إليه الباقلاني، من نقض القرآن لعادة العرب في تعاطي الأقاويل المختلفة من شعر ونثر وخطب وحكمة. إلا أن الجرجاني يعود ويسلّم بأنه من المحال معرفة كون القرآن معجزاً، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان "ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان. .وكان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى"[55]. ما يعني أن منطلق الجرجاني يختلف عن منطلق الباقلاني في مبدأ الإعجاز، لكنه يعود ويلتقي معه في سبل التعرف إلى الإعجاز، الذي لا يمكننا نحن البشر تشخيصه إلا بمقارنته مع باقي النصوص الأدبية، لنخلص كما يقول الجرجاني إلى أن النص القرآني ذو مصدر إلهي، فلا يخضع بالتالي لخصائص أي جنس أو أي نوع قولي ولا لمعايير الكلام العادي. يقول الجرجاني: "أول إعجاز القرآن الجهل بنوعه من جنس الكلام، فإنه لا يدخل في مضمار الشعر، ولا ينخرط في سلك الخطب، ولا المواعظ والمقامات والكتب، ولا في شيء مما يؤلف التخاطب به، وتعرف فيه طبقات أهل مذهبه، فإن لم يتبين ما رسمت لك فاعرض كلامك في كل صنف من هذه الأصناف تجد لنفسك مع فحوله حالة القصور أو المماثلة أو الزيادة، ولا تجد لكلامك نسبة إلى القرآن، بل لا تدري ما تقول إن طلب منك البيان، إلا أن تسلب العقل"[56].

ورغم أن الجرجاني لم يبين قوانين النظم الخاص بالقرآن، ولم يبين وجوه تباينه النظمي والتكويني عن غيره من النصوص الأدبية والبيانية، إلا أنه قدم منهجية علمية لمقاربة موضوع الإعجاز، تدفع الباحث للتعرف إليه من داخل النص القرآني لا من

---

(55) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 3.

(56) المصدر نفسه.

خارجه. كذلك ورغم قوله بتبعية اللفظ للمعنى، فإنه أعاد اللحمة التكوينية بين اللفظ والمعنى بعدما كان بالإمكان التفريق بينهما في عالم التحقق بحيث يمكن أن يأتيا منفصلين، فمتى حضر المعنى في الذهن فقد حضر اللفظ معه بالشكل والتركيب الذي يطابق المعنى ويناسبه. يقول: «العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[57].

أخيراً، فإن الجرجاني افتتح التفكير في النص من حيث هو شخصية لغوية قائمة بذاتها وذو نظم خاص، بعدما كان التحليل اللغوي أو الشعري في السابق لا يتجاوز الجملة، أو بيت الشِعر على أوسع تقدير. وفي ذلك تدشين لفهم لغوي وتأويلي جديد للقرآن، يسعى لفهمه باعتباره وحدة متكاملة[58]، يحدد الكل هوية الجزء. بعدما كان في نظر المفسرين مجرد آيات متتالية ومتجاورة. وهو كشف لم يأخذ حظه الذي يليق به في علوم القرآن ومبادئ الاجتهاد الإسلامية.

8. 5. 3. 3 الفجوة المنطقية في فكرة الإعجاز البلاغي

لنا أن نقول هنا، إن مقاربة كلٍ من الباقلاني والجرجاني، في الكشف عن إعجاز القرآن، تعاني من فجوات منطقية واسعة لا يمكن ردمها. إذ إن مقارنة الكلام القرآني بأفصح الكلام العربي المتداول وأبلغه، تساعد الباقلاني على القول بكمال النص القرآني مقارنة بباقي النصوص البليغة، وتساعد الجرجاني على القول بأن القرآن «لا يدخل في مضمار الشعر، ولا ينخرط في سلك الخطب، ولا المواعظ والمقامات والكتب، ولا في شيء مما يؤلف التخاطب به، وتعرف فيه طبقات أهل مذهبه». إلا أنها لا تساعد أياً منهما على القول بأن القرآن هو كلام الله. ففرادة القرآن وفضله وكماله بالقياس إلى غيره من كلام العرب، لا تستلزم صدور القرآن من مصدر إلهي غير بشري. إذ طالما أن المعايير التي اعتمدت في مقارنة بلاغة القرآن وفصاحته ونظمه، هي معايير بشرية تشكلت في حقبة تاريخية محددة وداخل فضاء ثقافي خاص،

---

(57) المصدر نفسه.

(58) راجع: محمد كريم الكواز، البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، الإنتشار العربي، بيروت، ص. 308-335.

فإن كل ما يخضع لهذه المعايير ويتطابق معها يبقى كلاماً بشرياً وينتمي إلى نوع الكلام الذي تنتجه وتحكمه معايير وأطر تفكير ذلك الفضاء الثقافي الخاص، ولو حاز صفات الكمال والغاية القصوى في مواصفات الكلام البليغ. ويكون الفارق بين كلام أشعار العرب وكلام القرآن هو فارق في الدرجة وليس في النوع. إذ إن التفاضل بين نصين أو أكثر وفق مرجعية مقارنة موحدة بينهما، لا يجعل الفاضل مبايناً لنوع المفضول، ولا يبرهن على اختلاف مصدرهما. بل يؤكد منهج التفاضل هذا، بطريقة لا يشعر بها كلا الباحثان، على تاريخية النص القرآني، بحكم إخضاعهما له لمعايير تاريخية في الفصاحة والبلاغة والنظم، تجعله منتمياً إلى الحقل الثقافي الخاص الذي أنتج هذه القواعد، وفرداً من أفراد الكلام الممكن توليده في تلك الحقبة، ولو لم يكن مندرجا ضمن أصناف الكلام المألوف والمعتاد فيها.

الثغرة الكبرى في استدلالات الباقلاني والجرجاني، تكمن في القفز، وبدون أي تمهيد منطقي، من خرق كلام القرآن لما هو المعتاد في كلام العرب كما يقول الباقلاني: "**فإذا لم يكن لذلك مثل في العادة**" أو "**الجهل بنوعه من جنس الكلام**" كما يقول الجرجاني والذي يعني أيضاً عدم اندراجه ضمن المعتاد من الكلام، إلى القول إنه كلام معجز ذو مصدر إلهي لا يمكن لبشر أن يأتي به. وبين القضيتين: خرق القرآن للعادة وألوهية مصدره، فجوة كبيرة لا يمكن ردمها، طالما أن منهج كلٍ من الباقلاني والجرجاني ظل ضمن دائرة المقارنة بين أدبيات العرب وأقوال القرآن، وهي مقارنة لا تعطي الباحث أكثر من أفضلية للقرآن على غيره من النصوص أو خلوه من العيوب التي يمكن تلمسها في غيره من النصوص أو القول بعدم اندراجه ضمن أي نوع من أنواع الكلام المعتاد. إلا أن هذا شيء، وإثبات ألوهية القرآن، في مصدره ونظمه، أمر آخر، يحتاج فيه إلى توسيط قضايا عقلية ذات طبيعة فلسفية لردم الفجوة بين القضيتين. وهذا ما يجعلنا نميل إلى أن الإعجاز القرآني لا يمكن إثباته أو الكشف عنه بأدوات وتقنيات البلاغة والنظم، بل هو قضية تنتمي إلى مجال التدبر التاريخي للحظة صدور التحدي القرآني، وحقل التأمل الفلسفي العميق، القادر وحده على إخراج الإعجاز من حالة التعبد به رغم الجهل بحقيقته، كما هو حاصل الآن، إلى الكشف عن مزاياه الفعلية وحقائقه الخصبة.

8. 6 الإعجاز تاريخي- ثقافي

مع عدم صلاحية مختلف المقاربات المتداولة في الكشف عن حقيقة الإعجاز، بالإضافة إلى الثغرات المنهجية والمنطقية التي تعانيها. وهي مقاربات استُهلِكت بعقيدة التعالي بالنص القرآني وتحميله أكثر مما يحمل، وأوقعتها في الغفلة عن الكثير من الجوانب الخصبة فيه. نرى أن نعود إلى نصوص الإعجاز التي تحدى بها القرآن "مشركي" قريش، ونعمل على التعرف إلى السياقات الخارجية التي استدعت هذا التحدي وأطلقته، والأثر الذي أحدثته. لنخلص إلى نتيجة مفادها أن الإعجاز كان جزءاً من استراتيجية الوحي في التغيير واحتلال حيز وجود فاعل خاص به، من خلال إحداث صدمة كبيرة في المجتمع القائم، وخلق زعزعة للبنى الثقافية المعاصرة لزمن صدور الوحي، التي تشكل مدخلاً لإعادة بناء وعي جديد بعد أن يتم تفكيك كامل المنظومة الدينية والثقافية القائمة.

ولو راجعنا آيات التحدي بالإعجاز، لوجدنا أنها آيات مكية، صدرت في بدايات الدعوة الإسلامية، حيث كانت المواجهة المباشرة بين النبي ووجهاء قريش تتخذ شكلاً مباشرا وتحصل على أساس يومي، وكان التشويش وإثارة الشائعات على دعوة النبي في أوجها. فكان إلى جانب وصف القرآن، بأنه كلام ساحر أو شاعر أو كاهن، الادعاء بأن ما جاء به محمد ليس بجديد، بل هو أساطير الأولين، أي أقاويل وحكايات ومعتقدات وقصص قديمة كانت متداولة ومعروفة عند العرب وعند الأقوام المجاورين لهم. وهي أساطير يعرفها النبي محمد مسبقاً، أو أمليت عليه، أو اختلق ما يشبهها ويماثلها. كما في الآية: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (الأنعام: 25)، والآية: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾﴾ (الفرقان: 5). وهي محاولة لاحتواء الدعوة الجديدة وتعطيل مفاعيلها تمهيداً لضربها.

وقد كان لهذا الإدعاء التأثير الأخطر على دعوة النبي، لأنه ينزع عنه مشروعيته ويسلب عنه صفة النبوة، ويجعل دعوته استنساخاً لأقوال وأحاديث مألوفة ومعروفة لا تشكل باعثاً كافياً على اتّبَاعِها أو تحمل جاذبية خاصة للتفاعل معها، بل يجعل الدين الجديد بمثابة تفريع من الدين القائم الذي يصبح وفق هذه الاتهامات أولى بالاتباع. فالتهمة بالسحر أو الكهانة أو حتى الشعر، لا تهدد الدين الجديد، لأنها لا تنفي عن

محمد صفة النبوة، ولا تسلب عن القرآن صفة الوحي من عند الله، لأنه توصيف لأثره لا لمصدره. أما تهمة "الاختلاق"، أو نسخ ما كان معروفاً ومتداولاً بين العرب من قصص الأولين، فهو نسف لأصل الدعوة، ونفي للوحي، وتكذيب لدعوى النبوة. بحيث تصبح دعوة محمد وفق هذا الاتهام، تكراراً ونسخاً لما تقول به العرب وتردده من أقاويل ومعتقدات، فلا شيء جديد فيها، ولا مبرر لاتباعها أو الانقياد لها.

اتخذت مواجهة قريش للنبي إذاً طابعاً ثقافياً، مفاده أن ما يدعو إليه محمد موجود بين أيدينا ولا حاجة لنا إلى ما يقوله، ولم يأت بشيء جديد، وكل ما يخبرنا عنه متداول ومتوفر عند العرب أو الشعوب المجاورة لهم.

ولأنه "أساطير الأولين"، فقد ادعى وجهاء قريش أن بإمكانهم الإتيان بمثله، كما ورد في الآية: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾﴾ (الأنفال: 31). فقولهم "لو نشاء لقلنا مثل هذا"، منطلق من أن مخزونهم الثقافي والأسطوري متضمن لما يدعو إليه النبي. فإذا كان هو قادراً على الاقتباس من هذا المخزون والاستعارة منه، فإن بإمكانهم أن يفعلوا الشيء نفسه. فمرجع كلام النبي هو "اساطير الأولين"، وهذا يمثل التحدي الأخطر لدعوة محمد، لأنه يُفرِّغ الدعوة الجديدة من أصالتها وجديدها، ويفقدها أصالتها وينفي عنها منشأها الإلهي.

كان جواب القرآن عبر النبي محمد، أن ما جاء به القرآن بالخصوص، ليس اختلاقاً، وليس من جنس ما يتداوله العرب، سواء أكانت في قصص الأولين، أو في معتقداتهم وحكاياهم، بل هو شيء جديد كل الجدة، ويتسم بخصوصية ذاتية فيه، سواء أكان ذلك بالشكل لجهة النظم، أو بالمضمون لجهة ما يخبر عنه من قصص الأولين. فالتحدي لم يكن لفرد بعينه، بل كان للمنظومة الثقافية السائدة، والبنية الأسطورية المُولِّدة للمعتقدات الدينية القائمة. فجديد القرآن ليس في الكلمة أو العبارة أو حتى في الآية، بل في طبيعة "الحديث" الذي خاطب به النبي الناس، والذي تحدى بالإتيان مثله "فليأتوا بحديث من مثله"، ويمثل أُفُقاً جديدا للتفكير والوعي الديني، هذا الأفق لم يكن معهوداً لدى العرب وغير مسبوق في "عاداتهم" وذاكرتهم.

تحدي القرآن بالإتيان بما يشبه هذا الحديث الجديد، جاء رداً على قولهم "لو نشاء لقلنا مثل هذا"، وإذا لم تجدوا شيئاً يشبهه أو يماثله، فليعلموا أنه من عند الله. فهذا النوع من الحديث، لا يمكن أن يصدر عن قريحة محمد الأمي، وليس معهوداً في ثقافة العرب وأساطيرهم، ما يعني أنه لا يمكن أن يكون إلا من عند الله، كما في الآية: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ (هود: 14). فالإعجاز هنا ليس في تحدي قرائح البلغاء أو الفصحاء أو استثارتهم للإتيان بكلام يشبهه في البلاغة والفصاحة، بل هو تحدٍ لمجموع قريش بأن يستحضروا ويُنقِّبوا في ذاكرتهم ووعيهم حديثاً يشبه حديث القرآن.

كان الإعجاز القرآني، جزءاً من معركة النبي، وإحدى استراتيجيات المواجهة التي اعتمدها، من حيث هي هجوم مضاد ودفاعي في آن، لتأكيد مشروعية الدعوة الجديدة، ولإحداث الصدمة الثقافية والدينية في نفوس المتلقين الأولين، التي تساعد على إيجاد حيز وجود جديد وخاص للدعوة الجديدة، يمكنها من إحداث أثرها التغييري المطلوب، ويؤكد أصالتها الذاتية التي تمنع الثقافة السابقة من إحتوائها. ولهذا نجد أن خطاب التحدي خاطب المجموع، بوصفهم جماعة ذات نظام تفكير وسلوك وقيم وذاكرة، ولم يخاطب الأفراد. رغم أن معارضة قريش للقرآن جاءت على لسان أفراد معدودين منهم.

تحدي القرآن للمجموع بالإتيان بمثل القرآن، هو بالتأكيد تحد ثقافي وليس تحدياً لقرائح الأفراد ومواهبهم البلاغية بأن يأتوا بمثله. ولا سيما أن الآية تطالبهم بالاجتماع والتعاون والتضافر، "وليدعوا شهداءهم"، "قل لئن اجتمعت الإنس والجن"، "وادعوا من استطعتم من دون الله"، وهي آيات تخاطب المجموع مجتمعين لا متفرقين أو أفراداً. فيكون التحدي منصباً على ما يرشح من اجتماعهم وتشاورهم مجتمعين، وهذا لا يكون في مجال البلاغة أو الأدب الذي هو ميدان الفاعلية الفردية. فالأدب يترشح عن الفرد، والحديث بما هو قصة أو حكاية أو مضمون أو رؤى خاصة يرشح عن الجماعة وإن عبَّر عنه أحد الأفراد.

ويؤيد ذلك، تمييز علماء اللغة بين اللغة والكلام[59]، فاللغة وعاء الجماعة

---

(59) راجع: بول فابر، كريستيان بايلمون، مدخل إلى الألسنية، ترجمة طلال وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص. 59-66. وراجع أيضاً: بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 25-31.

الثقافي، والكلام ميدان الفاعلية الفردية. واللغة ليست مجرد "قوانين النحو" و "قاموس المفردات"، بل هي فضاء التفكير والمخزون الثقافي المشترك بين أفراد المجتمع الواحد، في حين أن البلاغة والأدب ميدان المتكلم الفردي وساحة إبداعه. وعليه، فإن اجتهاد الجميع في الإتيان بخطاب ما، لا يكون لغرض إنتاج نص بليغ أو قول أدبي، بل لغرض إنتاج معايير ومبادئ عامة وأطر تفكير تنظم حياة ووعي المجموع. ويكون تحدي القرآن للمجموع بصفتهم الجمعية على الإتيان بقول يشبهه، تحدياً للمنظومة الفكرية المُنظِّمة للوعي الديني والمبرمجة لطرق التعبير والحاوية للذاكرة الجماعية، في قدرتها على إنتاج حديث يشبه حديث القرآن، لا بصفته إبداعاً أدبياً بل بصفته تعبيراً عن فضاء تفكير ووعي جديدين.

فما جاء به النبي شيء جديد وغير معهود، ولغة فكر ووعي ورؤى خاصة، أحدثت صدمة على مستوى البيان العربي، وإرباكاً على المستوى الثقافي والديني، لعدم وجود سابقة له في أساطيرهم وكتبهم وحكاياهم وأشعارهم. فالقرآن إلى جانب كونه غير مسبوق في أشعار العرب وأدبهم، فإنه غير مسبوق في وعيهم الديني أيضاً، حيث حاروا في تحديد وصف مناسب له، وفق ما يعرفونه من أصناف الكلام وما يعرفونه من تصورات دينية وعادات وطقوس وشعائر وفهم لحقائق الغيب. ولهذا كان ردهم: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ۝٧﴾ (ص: 7)، وهذا استدعى منهم رداً منظما ومبرمجاً، تطلب عقد لقاءات متعددة وتدارس أفضل السبل للرد المضاد.

من هنا تتبين لنا تاريخية مفهوم الإعجاز القرآني، الذي لا يمكن أن يكون إعجازاً في كل الأزمنة والامكنة. إذ لا معنى لتحدي غير العرب بالإتيان مثله، لأنه تحد، كما يقول الفقهاء، بغير المقدور. ولا معنى لتحدي من كان خارج ظرف الدعوة الأولى، لأن التحدي جاء ليؤكد أن الكلام الجديد كلام غير مسبوق ولا يمكن أن يكون إلا من عند الله، أما وقد أصبحت لغة القرآن جزءاً من ثقافة هذا المجتمع وأساس تكوينه اللغوي والديني، فلا يعود لتحديهم بالإتيان بمثله أي معنى أو مبرر. فالتحدي كان نتيجة للمنافسة القائمة بين الثقافة القديمة الممانعة للدعوة الجديدة، والثقافة الجديدة الساعية لاحتلال حيز خاص بها. أما وقد أصبح الدين أساس الثقافة القائمة في المجتمع العربي، فلا معنى لتحدي أهلَ هذه الثقافة بالإتيان بمثله، لأنه

موجود أصلاً في تكوينهم الثقافي والديني، ولا يمكن للدين الجديد أن يتحدى أهله، بل يتحدى الذين واجهوه وتصدوا له، وأثاروا الإشكالات الكبرى حول مشروعيته.

كلامنا هذا لا يناقض المباحث القيِّمة التي كشفت عن كمال البلاغة والفصاحة في القرآن، وخاصية نظمه، وعدم إندراجه ضمن أنواع الكلام العربي المعروف زمن الوحي، بل يساعد على فهم المغزى من إعجاز القرآن اللغوي والتعرف إلى استراتيجية إنشائه. حيث لم يكن الإعجاز لمجرد إثبات فرادة لغوية بالمطلق، لكي تنبري قرائح الشعراء والأدباء للإتيان بمثله، بل جاء في سياق المقابلة والمواجهة بين فضاءين من التفكير ومجالين للوعي والسلوك، وهذا سينعكس حتماً على نظم التعبير وطرق الكلام. فلا يمكن فصل نوع الكلام الملقى عن التباين الحاصل بين أطر التفكير التي يُشكِّل التعبيرُ والكلامُ مظهرها الحسي المباشر. إذ إن الاختلاف في طريقة الكلام هو اختلاف في آليات التفكير ومرتكزاته ومرجعياته أيضاً.

من هنا فإن خصوصية النظم القرآني، تعني الاختلاف في مرجعية الكلام، فلا معنى عند ذلك لإقامة مفاضلة بين كلام القرآن الذي جاء لتأسيس فضاء تفكير جديد وكلام غيره من العرب قبله الذين ينتمون إلى فضاء تفكير آخر، إذ إن التفاضل يفترض اشتراكاً مرجعياً بين الفاضل والمفضول، يكون بمثابة المرجع في تقرير الأفضل. فالتحدي القرآني لم يكن تحدياً لإظهار التفوق على القرائح الفردية، بل جاء في سياق إيجاد "برادايم" جديد، يجعل المنظومة الدينية والثقافية السائدة عند العرب عاجزة عن الإتيان بكلام يشبهه أو يماثله، لأن الاختلاف ليس في التعبير فقط، بل في "التفكير" الذي يقف وراء ذلك التعبير أو يتحرك التعبير في داخله. بذلك فإن سبل التعرف إلى إعجاز القرآن، لا تقتصر على مقارنة أقوال القرآن مع أقوال أشعر الشعراء وأبلغ بلغاء العرب، بل يكون بإجراء مقارنة بين فضاء التفكير ومنظومة الوعي الديني وأطر العلاقات القائمة زمن الوحي، والفضاءات والأطر الجديدة التي انطلق منها الوحي، وأطلق إستراتيجية التحدي لتثبيتها وإظهارها.

من هنا يتبين الخلل في مقاربات الكشف عن إعجاز القرآن، التي تعاملت معه بوصفه مفهوماً يسبح في الفضاء، من دون تلمس مفاعيله والآثار التي أحدثها في حركة الدعوة. بل نزعت اتجاهات التفسير إلى التعالي بالمفهوم وإطلاقه في كل زمان ومكان، من دون القدرة، لمن هم في الأزمنة اللاحقة، في التعرف إليه وتحسس

مفاعيله في حياتهم. الأمر الذي حوله إلى بند جامد من بنود الاعتقاد الغيبية التي يلتزمها كل فرد في وعيه الديني من دون القدرة على إدراك حقائقه وتحسس معانيه واقتباس روحيته.

فالقول بأبدية الإعجاز القرآني، هو جزء من الاتجاه العام بالتعالي بالقرآن، وهو اتجاه تطور لاحقاً، لغرض إحاطة النصوص الدينية بالتعالي والتقديس والتبجيل. وهو سلوك يحجب البحث الفاحص عن حقائقه ويقمعه، ويُجعل الوعي بالقرآن وعياً تَعبُّدِيّاً يؤمن بحقائقه من دون ضرورة لفهمها أو إدراكها أو الكشف عنها. وقد تجلى ذلك في النزعة إلى إطلاق صفة الإعجاز، مع حصول ارتباك واضح في تحديد وجهته وطريقة تحققه واستمراريته بعد النبي. حيث تم سلخ تحدي القرآن بالإعجاز عن سياقه التاريخي، وتم تحويله إلى مفهوم مطلق قابل للانطباق في كل زمان ومكان.

هذا مع العلم بأن خطاب التحدي كان موجهاً إلى خصوص المشافهين به لحظة إطلاق التحدي بكلمة "فأتوا"، وجاء رداً على ادعائهم القدرة على الإتيان مثله: "لو نشاء لقلنا مثل هذا"، وجاء في سياق حواري وسجالي بين النبي من جهة ومعارضية من جهة أخرى، استدعى مواجهة وتحدياً متبادلاً بين منظومتين: واحدة قديمة تنزع لإلقاء كامل دفاعاتها وأسلحتها الفتاكة، مادياً ومعنوياً، لحماية مواقعها، والأخرى منظومة جديدة تسعى جاهدة لزحزحة المثل والأحاديث القديمة وتفكيك كامل المنظومة القائمة، واستبدال جميع هؤلاء بسياق جديد وقول جديد وحديث جديد. فالإعجاز فاعلية خاصة بالنص أطلقت في لحظة انبثاقه الأولى، استدعت منه، بسبب التحدي المباشر له، حضوراً استثنائياً في الضمون والخطاب والنظم لإحداث صدمة وإرباك وتصدع في منظومة الوعي القائمة.

وإذا كان لا بد من إعجاز معاصر للقرآن، فليبحث في أوجه التحدي التي تثيرها بوجهه مقولات العصر وفضاءاته، وقدرة النص على الاستجابة لها والدخول في سجال حواري وتواصلي معها تمهيداً لتفكيك مفاعيلها وإثبات راهنيته. ليصبح الإعجاز المعاصر جزءًا من حضور فعلي ومؤثر للقرآن في حياة الإنسان، مقابل الإدعاء البشري الحديث بأن نصوص الوحي ليست إلا شكلاً تاريخياً من أشكال الوعي والترابط الإنسانيين تم تجاوزه ويمكن العيش بدونه. وهذا كلام آخر.

الفصل التاسع

النص والسياق

لا نهدف في هذا البحث إلى التعرف إلى مناسبات نزول الآيات القرآنية، أو العلاقة الظرفية بين النص والسياق الخارجي رغم أهمية كل هذا. بل يتركز على حضور السياق الخارجي داخل النص، والتعرف إلى التفاعل والتداخل والتأثير المتبادل بين النص القرآني والواقع الثقافي والديني القائم، والكشف عن قوانين التطور الداخلي للنص ومنطق التوالد أو التوليد الحاصل بين آياته. أي أن بحثنا ينطلق من داخل النص من حيث هو نص متشكل ومتحقق وفاعل في التاريخ، فلا يُعرف بتعاليه وتساميه المطلقين، ولكن بحركيته الذاتية التي تمكنه من خلق فسحة تحقق يمكن تلمسها وتحسس أثارها في الوجود والتاريخ الإنسانيين.

والتعرف إلى حركية النص وديناميته الداخلية، لا يعني استحضار ظرف الآية ومناسبات تحققها، بل يعني اكتشاف حركة الزمن داخل الآية نفسها، والتعرف إلى فاعلية الآية أو الآيات في توليد الحدث وسلسلة الأحداث. وهذا ما سنحاول فعله في هذا الفصل، من خلال تفحص سمات عدة خاصة بالنص، أهمها: زمنية النص ومنطقه التاريخي، سياق النص الخارجي، والنسخ بين الآيات، توالد الآيات بعضها من بعض، والتناص في القرآن. حيث سنتعرض لكل من هذه السمات تِباعاً في الأقسام التالية.

9. 1 زمنية النص ومنطقه التاريخي

من سمات النص القرآني، أنه نص تواصلي موجه إلى مستمعين وقراء قادرين على فهمه. ما يعني أن النص يمتثل للشِيفرات الثقافية وتقاليد الخطاب المشتركة بينه وبين متلقيه، ويتقيد بقواعد الاستعمالات اللغوية التي تنظم سير النتاجات الكلامية، وينطلق من الوضعية الاجتماعية الجامعة بين الباث والمتلقي والتي هي أيضاً، بالإضافة إلى اللغة، ميدان اتصال وجسر عبور للأفكار بينهما، ما يجعل النص فكراً ومعرفة مُنَظَّمة في هيئة وبنية وفق معايير وثقافة مُعترف بهما داخل مجتمع خاص.

وليست اللغة مجرد قواعد لإنتاج الكلام، بل هي مؤسسة اجتماعية تختزن نظاماً ثقافيا تحدث أثرها في عملية إنتاج النص القرآني، بحيث أنه مهما قيل عن استقلالية النص القرآني وتمايزه أو "إعجازه"، فإن تشكله وانبناءه داخل سياق خارجي، قد صيَّراهُ جزءاً من الفضاء الثقافي أو المنظومة الحضارية التي انبثق من داخلها. ما يجعل من عملية إنتاج النص داخل سياق خارجي، بما يحمله من انتظامات لغوية وأطر علاقة وقواعد مشروعية، عملية تفاعلية تتأثر بالحدث والتداول الثقافي واللغوي المحيط وتعمل على التأثير بهما وتحويل مسارهما. فلا يمكن، على ما يقول نصر حامد أبو زيد، "أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص وجد داخل الإطار اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[1]. السياق الخارجي للنص، لا يحدد ما المسموح لك قوله فقط، بل يحدد ما تجبر على قوله.

بالمقابل، نجد أن النص القرآني، يعمل على تجاوز النظام الثقافي ومنظوماته الشكلية، ليؤسس مقولاته الخاصة به، وليشير إلى طبيعة مزدوجة للنص، أولها ارتكازه على النظام اللغوي والدلالي المتداول عند العرب، وثانيها مسعاه إلى خلق فضاء نصي خاص به، تتخذ نصوصه من خلاله تركيبات لغوية غير مسبوقة ونُظُماً غير مألوفة، ليوجِدُ بالتالي مساراً ثقافياً ووضعاً اجتماعياً حديثين. ورغم أن النص القرآني قد أحدث تعديلاً في المعطى اللغوي والثقافي، إلا أنه لم يغير اللغة بكاملها، ولم يعدل كل معايير الواقع، بل نجده يعدل بعض معطياتها التعبيرية والثقافية ويحتفظ

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 36.

ببعض معطياتها الأخرى ويكررها وينقلها حتى بالحرف، ليجعل عملية فهم النص ممكنة ولتحصل عملية التغيير الثقافي والقيمي بسلاسة وبالتدريج. لذلك نجد النص القرآني يعلن انتسابه إلى نموذج ثقافي محدد من خلال قوله: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا"، وقوله: "بلسان عربي مبين"، ونجده في الوقت نفسه، يتمرد على المعايير المهيمنة ليعلن استقلاليته وخصوصيته، ويسعى لإيجاد حيز ديني جديد، ذي عمق تاريخي وثقافي، قادر على إحداث خلخلة وتفكيك وانزياح وزحزحة داخل النظام الثقافي القائم، وعلى إعادة ترتيب المقولات النصية القائمة والأنساق التعبيرية المتداولة داخل نظام قيمي جديد.

لذلك نجد القرآن يجاهر بحقيقته الزمنية، التي تعني بحسب الآية: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ (الإسراء: 106)، أن نزوله كان مُفرَّقاً وممتداً في فترة زمنية قدرها ثلاث وعشرون سنة. فهو رغم وحدته، وإنزاله المُوحَّد في "اللوح المحفوظ"، إلا أن نزوله مُفرَّقاً عُمق تاريخي، انعكس على تكوين النص نفسه وتركيبه الداخلي. فلا يمكن النظر إلى الكتاب بصفته متتاليات من قصص الأولين أو تعليمات ومعارف مجردة ومتفرقة، أو بصفته خطاباً صادراً باتجاه واحد من العالي إلى الأدنى، بل هو كتاب جاء في سياق متحرك ومتفاعل مع الحدث، يؤثر فيه ويتأثر به في آن، ويستجيب لمثيراته ومحرضاته من جهة ويعمل على خلق شروط جديدة تحول مساره من جهة أخرى. فنزول القرآن والسياق الخارجي بما يحمله من شروط ثقافية وأطر علائقية وقواعد مشروعية، ليسا حدثين متزامنين تزامناً متوازياً، بحيث يكون لكل منهما مساره المستقل عن الآخر، وتكون العلاقة بينهما مجرد علاقة تناسب وضبط في الإيقاع. كما أنهما ليسا متصادمين، يعمل كل منهما على الإمساك بزمام الآخر أو تحييده وإلغائه، بل هما في مسار تداخلي، يشرط كل منهما الآخر، ويدخل في تكوينه، يكون الواحد منهما محدداً لوجود الآخر ومقوماً لحقيقته.

فالزمن، ليس مجرد علامة خارجية على تعاقب اعتباطي للآيات، بل نجد أن الآية السابقة بما نتج عنها من مثيرات وتفاعلات، تحدد شكل الآية - أو الآيات - اللاحقة ومضمونها. ما يعني أن هنالك طبيعة دينامية وحركية في تشكل الآيات نفسها، تكون فيه الآيات السابقة مُولِّدة للآيات اللاحقة. ما يدل على وجود منطق تاريخي خاص داخل النص القرآني بالتحديد، لا ينقل ترتيب الآيات أو يضبط مناسبة

نزولها فحسب، بل نجده حاضراً في عملية إنتاج الآيات نفسها، ما يضمن للنص الديني تاريخاً موحداً وسياقاً منسجماً، يجمع كثرته ويُحكِمُ تفصيله.

9. 2 النص والسياق

نزول النص القرآني مفرقاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، واستجابة الآيات في نزولها لأحداث ووقائع خاصة تسمى أسباب النزول، والنسخ بين الآيات، كلها أمور لا يمكن القفز فوقها أو تجاهلها، ولا يمكن الاستمرار في الإصرار على عرضية الزمن والحدث والسياق الخارجي، في تشكل الآيات وتكوينها الداخلي، سواء أكانت في صيغتها اللفظية أو في دلالتها والأحكام الدينية المستنبطة منها. فهنالك حقيقة، وهي أن حدث الوحي قد حصل داخل وعاء ثقافي وفي مجرى تفاعلات اجتماعية وسياسية واقتصادية، لم يعد بإمكان المفسرين والفقهاء تجاهلها، وإنما حاولوا الالتفاف عليها، وتعطيل مقتضياتها المنطقية، بحكم النزعة إلى التعالي بالقرآن وإطلاق معانيه لكل زمان ومكان، الأمر الذي أعجز المفسرين عن فهم الكثير من الآيات ذات الوقع التاريخي والتلبس الظرفي.

سنتعرض في هذا القسم لحقيقة التدرج في نزول الآيات القرآنية، ولمفهوم أسباب النزول، ولمسألة النسخ في القرآن، وهي قضايا تساعدنا على إظهار البعد المقصي والمستبعد في طبيعة الآيات القرآنية ومنطقها الدلالي، وهو بُعد الإنوجاد في التاريخ.

9. 2. 1 التدرج في النزول

يشير القرآن إلى حقيقة التدريج في نزوله من خلال الآية التالية: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ (الإسراء: 106). يقول بن كثير في تفسيره: "أما قراءة من قرأ (فرقناه) بالتخفيف، فمعناها: فصلناه من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة من السماء الدنيا، ثم نزل مفرقاً منجماً على الوقائع إلى رسول الله في ثلاث وعشرين سنة، قاله عكرمة عن بن عباس. وعن بن عباس أيضاً أنه قرأ: فرقناه بالتشديد، أي أنزلناه آية آية مبيناً ومفسراً، أي لتبلغه الناس وتتلوه عليهم على مهل،

شيئاً بعد شيء"[2]. وفي التحرير والتنوير لابن عاشور: "ومعنى فَرَقْنَاهُ جعلناه فِرَقاً، أي أنزلناه منجماً مفرقاً غير مجتمع صبُرة واحدة. يقال: فرق الأشياء إذا باعد بينها، وفرق الصبرة إذا جزأها. ويطلق الفرق على البيان لأن البيان يشبه تفريق الأشياء المختلطة، فيكون فَرَقْنَاهُ محتملاً معنى بيناه وفصلناه"[3]. وجاء في الرواية عن عمر بن الخطاب: "تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات فإن جبريل عليه السلام كان ينزل به خمساً خمساً"، وأخرج النسائي عن بن عباس أنه قال: "نزل القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القدر من رمضان جملة واحدة، فكان المشركون إذا أحدثوا شيئاً، أحدث الله لهم جوابا. ففرقه الله في عشرين سنة"، وجاء في الرواية: " أنزل الله القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، فكان الله إذا أراد أن يوحي منه شيئاً أوحاه،"، وفي رواية أخرى: "فكان الله إذا أراد أن يحدث في الأرض شيئاً أنزله منه حتى جمعه"[4].

وذكر ابن عاشور علة إنزال القرآن مفرقاً، بقوله: "فهما علتان: أن يُقرأ على الناس وتلك علة لجعله قرآناً، وأن يقرأ على مُكْث، أي مَهل وبطء وهي علة لتفريقه.. ويجوز أن يراد: فرقنا إنزاله رعياً للأسباب والحوادث"[5].

وقد استند أكثر المفسرين إلى آية أخرى للاطلاع على حقيقة وأسباب التفريق. هذه الآية هي: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ (الفرقان: 32)﴾. حيث تُبيِّنُ الآية الحكمة من تفريق آيات القرآن، بحسب ما يقول الشنقيطي في أضواء البيان، أنها "لنقوي بتفريقه فؤادك على حفظه؛ لأن حفظه شيئاً فشيئاً أسهل من حفظه مرة واحدة، ولو نزل جملة واحدة"[6].

اللافت في كل التفاسير، تجنب المفسرين الإشارة إلى أية علاقة عضوية أو عِلِّيَّة سببية بين الآيات وسياقها الخارجي، بين النص والواقع، بل يكتفون بالإشارة إليها

---

(2) ابن كثير، تفسير بن كثير، ج. 5، ص. 116.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 15، ص. 233.

(4) السيوطي، الدر المنثور، ج. 5، ص. 234.

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 15، ص. 234.

(6) محمد أمين الشنقيطي، أضواء البيان، دار الفكر، بيروت، 1995، ج. 6، ص. 161

بعبارة: "رعياً للأسباب والحوادث" كما عن بن عاشور، وعبارة "مُسَايَرَةُ الحوادث والطوارئ في تجددها وتفرّقها"[7] كما عن الزرقاني. للتأكيد على اعتبار السياق الخارجي مثيراً أو منبهاً خارجياً للنص، من دون أن تكون له دخالة في تكوينه أو بنيته أو مضمونه. بل حرص التفسير، على حفظ ذلك الفاصل البينوني بين النص باعتباره حقيقة متعالية وثابتة وبين الواقع باعتباره أمراً متحولاً يعتريه الفساد. فالسياق الخارجي، بالنسبة للعقل التفسيري، مجرد وعاء وظرف لتحقق القرآن، وليس عنصراً مكوناً له أو داخلاً في بنيته وتركيبه. فلا تكون مناسبة النزول، بالنسبة إليهم، سبباً لصدور الآية، بل هي سبب لنزول تلك الآية إلى الأرض. أي هي سبب لانتقال الآية من مكان إلى مكان وليست سببا لتكونها ووجودها.

لذلك حرصت النصوص السابقة، على إظهار التدرج في نزول القرآن أمراً طارئاً على أصل نزول النص القرآني، بحيث تكون الحوادث الخارجية مناسبة عرضية لاستدعاء الآيات التي كانت موجودة سابقاً في السماء الدنيا. ويكون البطء والمكث في النزول لغرض التيسير على الناس في قراءته وفهمه. فيعود التدرج في النزول سبباً أو تدبيراً تربوياً لا يتعلق بأصل تحقق النص القرآني ووجوده، سواء أكان في لفظه أو مضمونه، بل يتعلق بعملية تلقيه والتربي عليه واستراتيجية التغيير التي يسعى لتحقيقها. فالنص مستقل في حقيقته ووجوده الفعلي عن الزمن، وداخل فيه على مستوى ظهوره التاريخي.

لعل سيطرة مفهوم قدم القرآن، هي التي تقف وراء الفصل الحاد بين النص وسياقه الخارجي، ما أعجز المفسرين عن تفسير واستيعاب الظرفية الموجودة داخل النص القرآني، حيث نجد أكثر آياته، في لفظها ومضمونها، قد صدرت في قلب الحدث المحيط بها، وأن تركيب ألفاظ هذه الآيات وتعابيرها قد تحقق في سياق حواري أو جدالي مع شخصيات فردية وفاعليات اجتماعية وأمزجة ثقافية، وهذا السياق جعل القرآن في كثير من الحالات يقتبس ألفاظا وأقوالاً صدرت من أشخاص وجماعات في لحظة المواجهة مع الوحي. ويظهر هذا الاقتباس في جُمل القرآن التي تبدأ بكلمة "وقال"، التي تكررت أكثر من ثمانين مرة، والجُمل التي تبدأ بكلمة

(7) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 1، ص. 54.

"يقولون" أو "ويقولون" والتي تكررت أكثر من سبعين مرة. ما يدل على أن السياق الخارجي لم يكن مجرد استدعاء للآية، بل كان وعاء لإنتاجها وظرفا لوجودها وتحققها الفعليين، بحيث لم تكن من قبل ثم كانت. ما يجعل التدريج في نزول الآيات في صلب تشكل الآيات وتحققها وليس لاحقاً عليها.

9. 2. 2 التفريق بين النزول التدريجي والدفعي

وقد حاول الطباطبائي، للخروج من معضلة الظرفية الموجودة في الآيات القرآنية التي اضطر إلى الاعتراف بها، أن يفصل بين أمرين: أولهما الكتاب المُنزل الذي نزل دفعة واحدة، والذي هو أصل القرآن وذو "حقيقة أخرى وراء ما نفهمه بالفهم العادي"، والثاني تاريخية النص القرآني الذي نزل تدريجا، والذي هو "بمنزلة اللباس من المتلبس وبمنزلة المثال من الحقيقة وبمنزلة المثل من الغرض المقصود بالكلام"[8]. هذا الفصل ساعد الطباطبائي على الإقرار بدخالة أسباب النزول في نزول القرآن "فصلاً فصلاً وقطعة قطعة"، والاحتفاظ في الوقت نفسه بتعالي القرآن ولا زمنيته، لأن "هذا القرآن المنزل على النبي تدريجاً متكئ على حقيقة متعالية عن أن تدركها أبصار العقول العامة، وأن تلك الحقيقة أنزلت على النبي إنزالاً (دفعة واحدة) فعلمه الله بذلك حقيقة ما عناه بكتابه.. . فقد كان القرآن غير مفروق الآيات ثم فرق ونزل تنزيلاً واوحي نجوما.. وليس المراد بذلك أنه كان مجموع الآيات مرتب السور على الحال الذي هو عليه الآن عندنا كتاباً مؤلفاً مجموعاً بين الدفتين مثلاً، ثم فرق وأنزل على النبي نجوماً ليقرأه على الناس على مكث، ذلك أن بين إنزال القرآن نجوماً على النبي وبين إلقائه قطعة قطعة على المتعلم فرقاً بيِّنا، وهو دخالة أسباب النزول في نزول الآية على النبي."[9].

الفصل بين المنزل والمتنزل، سهَّل على الطباطبائي، الجمع بين آلوهية القرآن المتمثلة في نزوله دفعة واحدة والتي تجعل منه حقيقة أخرى وراء أفهامنا العادية، وبين تاريخيته المتمثلة بنزوله مفرقاً وعلى دفعات، يكون لأسباب النزول دخالة في نزول آياته. فما تعلَّمه النبي من القرآن شيء وما يمكن أن نتعلمه نحن منه شيء آخر، حيث

---

(8) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 2، ص. 16.

(9) المصدر نفسه، ج. 18، ص. 188،

إن عِلم النبي كان دفعياً وحصل مرة واحدة، في حين أن علمنا به مقرون بالحدث التاريخي الذي رافق نزوله، والذي يبدو، بحسب الطباطبائي، أن معانيه وحقائقه لا يمكن فصلها عن "موارد النزول الشخصية"، وأن الآيات النازلة في "وقائع شخصية وحوادث جزئية" مرتبطة "بأزمنة وأمكنة وأشخاص وأحوال خاصة لا تصدق إلا مع تحقق مواردها المتفرقة زماناً ومكاناً" بحيث لو إنها اجتمعت منفصلة عن تلك الموارد "صارت غيرها". فالكشف عن حقائق الآيات القرآنية لا يتم إلا بالكشف عن سياقاتها الخارجية، واستحضار "وقائعها الشخصية وحوادثها الجزئية"[10].

مذهب الطباطبائي في الفصل بين الحقائق الواقعية التي هي وراء الأفهام البشرية التي يحملها القرآن المُنزَل، والحقائق المشخصة والجزئية التي يحملها القرآن المتنزل والتدريجي، يوقعنا في مأزق معرفي يتمثل في عدم إمكان الوصول إلى حقائق القرآن الأصلية، بحكم أنها مستندة إلى قرآن آخر هو القرآن "الكتاب" الذي نزل دفعة واحدة على النبي في بداية الدعوة. كما أن اعتبار حقائق القرآن المتنزل "بمثابة المثال من الحقيقة"، يجعل معاني الآيات التي بين أيدينا صوراً باهتة وشاحبة لمعاني القرآن الحقيقية التي احتجبت عن أفهامنا إلى الأبد.

كذلك، ورغم سعي الطباطبائي لحل معضلة الظرفية الواقعة في مضامين الآيات القرآنية، إلا أنه يلتف حول دخالة الزمن في حقيقة النص القرآني، ويعود للمسلك التقليدي في اعتبار التدرج في الآيات القرآنية أمراً عارضاً على حقائقها ومضامينها، وأن التفريق بين آياته ليس إلا لغرض تربوي. يقول الطباطبائي: "تدرجت الدعوة في إظهار الاحكام وإجرائها أخذاً بالإرفاق لحكمة الحفظ ولسهولة التحميل وحسن التلقي بالقبول. . .ولو كان القرآن نزل عليه (النبي) دفعة واحدة لم تستطع الأفهام عندئذ تصورها وحملها فضلاً عن قبول الناس لها وعملهم بها وحكومتها على قلوبهم في إرادتها وعلى جوارحهم وأبدانهم في فعلها. فتنزيله على مكث هو الذي هيأ للدين إمكان القبول والوقوع في القلوب. . . السلوك من الاجمال إلى التفصيل والتدرج في إلقاء الاحكام إلى الناس هو من باب الإرفاق وحسن التربية ورعاية المصلحة غير المداهنة والمساهلة. . فَصَّل الله سبحانه كتابه على حسب حصول استعدادات الناس

(10) المصدر نفسه، ج. 18، ص. 131.

المختلفة وتمام قابليتهم في تمام ثلاث وعشرين سنة ليشفع التعليم بالتربية ويقرن العلم بالعمل»[11]. وهذا يعود بالطباطبائي إلى صف القائلين بأن حقائق القرآن هي معان لازمنية وعابرة للأمكنة، ومنفصلة ومستقلة تماماً عن مبدأ تدرجها وتفرقها، الذي جاء مساعداً خارجياً فقط لتسهيل فاعليتها وضمان استمراريتها في التاريخ.

9. 2. 3 أسباب النزول

تعبر أسباب النزول عن العلاقة القائمة بين آية معينة وجملة معطيات وأحداث جزئية استدعت نزولها. حيث لا خلاف بين المسلمين على أن الآيات القرآنية جاءت في سياق حدث خارجي استدعى نزولها، أطلقوا عليه اسم السبب. وقد عرَّف الزرقاني سبب النزول بأنه: «ما نزلت الآية أو الآيات متحدِّثةً عنه أو مُبَيِّنَةً لحكمه أيامَ وقوعه. والمعنى أنّه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلّم، أو سؤال وُجِّه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال والمراد بقولنا: (أيام وقوعه) الظروفُ التي ينزل القرآن فيها متحدّثاً عن ذلك السبب، سواء أوقع هذا النزول عقب سببه مباشرةً، أمْ تأخر عنه مدةً لحكمة من الحكم»[12].

ويعرف محمد باقر الحكيم أسباب النزول بأنها: «أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها. . .فكانت لأجل ذلك من أسباب النزول. . . إن كثيرا من السور والآيات ترتبط بالحوادث والاحداث التي وقعت أيام الدعوة. . . أو نزلت لحاجات ضرورية من الأحكام والقوانين الاسلامية، كسورة النساء والأنفال والطلاق وأشباهها. هذه القضايا التي سببت نزول السور أو الآية هي المسماة بأسباب النزول»[13].

بحكم الملازمة الوجودية بين الآية والسبب الخارجي، أكد الفقهاء دخالة السبب في دلالة الآية، سواء أكانت على مستوى فهم المعنى والمقصد أو على مستوى إستنباط الحكم الشرعي منها. فلا يمكن معرفة تفسير الآية، بحسب الواحدي، «دون

(11) المصدر نفسه، ج. 4، ص. 159.

(12) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 1، ص. 107.

(13) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 38.

الوقوف على قصّتها وبيان نزولها"[14]، كذلك فإن "العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"[15] كما يقول بن تيمية. وقد ذهب محمد باقر لحكيم إلى حد القول بتبعية نص الآية، في صياغة ألفاظها وطرق التعبير فيها، "لما يقتضيه سببها"، فما لم يُعرف ويُحدَّد السبب فإن "أسرار الصياغة والتعبير تبقى غامضة" على المفسر، إذ إن "معرفة الاسباب تساعد إلى حد كبير في معرفة الآية المباركة وما فيها من المعاني والاسرار"[16].

إلا أن هذا لا يعني أن علماء القرآن قد أقروا بتاريخية المعنى القرآني وظرفيته. بل اعتبروا أن الآيات القرآنية جاءت مستجيبة للسبب، سواء أكانت الاستجابة في حكمها أو صياغتها، إلا أنها لم تتقيد به، بل استندت إلى ذلك الظرف التاريخي لإطلاق معان وأحكام لا تنحصر بخصوص ذلك السبب. فالظرفية واقعة في الشكل وصياغة اللفظ لا في المضمون والأحكام التي هي لكل زمان ومكان. وسببية الظرف للآية هي سببية تحقق خارجي لا سببية أحاطة كاملة بها. وقد أطلقوا لغرض التفكيك بين دلالة النص وظرف نزوله الخاص مبدأين أساسيين، كان لهما الدور الكبير في التعامل مع النص القرآني، أولهما: أن عموم اللفظ لا يتقيد بخصوص السبب، وثانيهما: أن خطاب القرآن لكل زمان ومكان. وكلا المبدأين يحيل إلى بعضهما البعض، فالقول بعموم اللفظ يناسب عند المفسرين والمتكلمين والفقهاء إطلاق أحكام القرآن لكل زمان ومكان، كما أن القول بأن أحكام القرآن لكل زمان يستدعي بنظرهم عدم تقيد عموم لفظه بسببه الخاص.

9. 2. 4 عموم اللفظ وخصوص السبب

كانت قضية العلاقة بين خصوص السبب الذي نزلت لأجله الآية القرآنية وعموم لفظها، من أهم مباحث علوم التفسير وعلوم الفقه الإسلامي. فذهب البعض إلى أن عموم لفظ الآية أو الحكم مقصور على خصوص سببها ولا يتناول غيره. في حين

---

(14) الواحدي، أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص. 1

(15) ابن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، دار عالم الكتب، بيروت، ج. 13، ص. 329.

(16) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 39.

ذهب الجمهور، واستقر عليه عقل التفسير القرآني، إلى أن عموم اللفظ يتناول كل أفراد اللفظ وليس خصوص السبب إلا أحد ماصدقه. ويبين الزرقاني محل الخلاف بين الجمهور وغيره بالقول: "بيد أن العلماء اختلفوا فـي حكمه: أعمومُ اللفظ هو الـمعتبر أم خصوصُ السبب؟ ذهب الـجمهور إلـى أنّ الـحكم يتناول كلَّ أفراد اللفظ، سواء منها أفراد السبب، وغير أفراد السبب. وقال غير الـجمهور: إنّ العبرة بخصوص السبب. ومعنى هذا أنّ لفظ الآية يكون مقصوراً علـى الـحادثة التـي نزل هو لأجلها، أما أشباهها فلا يعلم حكمها من نَصِّ الآية، إنّما يعلـم بدلـيل مستأنف آخر، هو القـياس إذا استوفـى شروطه"[17]. ويستدرك الزرقاني ليؤكد أنه "إذا لم تقمْ قرينة على تخصيص لفظ الآية العامِّ بسبب نزوله"، فإن المرجع هو عموم اللفظ، "أمّا إذا قامت تلك القرينة فإنّ الحكم يكون مقصوراً على سببه لا محالة، بإجماع العلـماء"[18]

ونقل الزرقاني في تفسيره، أدلة أو ما أسماها بـ"شبهات" أصحاب القول بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، الذين رأوا أن "ورود الحكم على سبب خاص يقتضي قصره على أفراد السبب دون غيره"، حيث فهموا من تأخير لفظ الآية إلـى ما بعد حدوث سببه، "أنّ السبب هو الـملـحوظ وحده للشارع (الله) فـي الـحكم علـيه بهذا اللفظ العام النازل فـيه، وإلاَّ لـما ربطه بالسبب، بل لأنزله قبله، أو أخَّره". بالإضافة إلى ذلك، فإن قاعدة "الحكمة[19] وقوانين البلاغة يحكمان بضرورة التطابق بـين السؤال وجوابه، وهذا التطابق لا يستقـيم إلا بالتساوي بـين لفظ العام وسببه الـخاص"[20].

أما أصحاب القول بعموم اللفظ لا خصوص سببه، فقد استندوا إلى أن الصحابة، الذين عاينوا وشهدوا الوحي، كانوا يحتجون على وقائع معينة بعموم آيات

---

(17) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 1، ص. 123.

(18) المصدر نفسه.

(19) مفاد قاعدة الحكمة أن المتكلم إذا كان في مقام بيان تمام مراده، فإن ما يريده يقوله، وما لا يريده لا يقوله. وهي قاعدة لا يمكن التسليم بها، على أساس أن المتكلم لا يكون في مقام بيان تمام مراده، بل يبقى يمارس لعبة الإظهار والخفاء في إيصال مراده.

(20) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 1، ص. 122.

نزلت على أسباب خاصة. قال الألوسي في تفسيره: "قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية لا من جنس النقل لما وقع"[21]. ويقول الرازي: "خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ"[22]. ويقول باقر الحكيم: "إذا نزلت الآية بسبب خاص، وكان اللفظ فيها عاما فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلا يتقيد بالمدلول القرآني في نطاق السبب الخاص للنزول أو الواقعة التي نزلت الآية بشأنها، بل يؤخذ به على عمومه، لأن سبب النزول يقوم بدور الإشارة لا التخصيص، وقد جرت عادة القرآن أن ينزل بعض احكامه وتعليماته وارشاداته على إثر وقائع وأحداث تقع في حياة الناس وتتطلب حكما وتعليما من الله، لكي يجيء البيان القرآني أبلغ تأثيرا وأشد أهمية في نظر المسلمين وان كان مضمونه عاماً شاملاً. . . وعلى هذا الأساس اتفق علماء الأصول على أن المتبع هو مدى عموم النص القرآني وشمول اللفظ فيه، وأن سبب النزول مجرد سبب مثير لنزول الحكم العام وليس تحديداً له في نطاقه الخاص"[23]. ونُقِل عن الإمام محمد بن علي الباقر قوله: "إن القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين"، ونقل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق أيضاً قوله: "إن القرآن حي لم يمت وإنه يجري كما يجرى الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا"[24].

هذا لا يعني عند أصحاب هذا الاتجاه، عدم وجود حالات يقتصر فيه حكم الآية أو مضمونها على خصوص السبب. إلا أن هذا يتطلب عناية لفظية زائدة في الكلام وقرينة أو إمارة إضافية ليصح معها قصر الآية على خصوص سببها، ويكون ذلك بمثابة الاستثناء من القاعدة. فالأصل هو التمسك بعموم اللفظ وعدم قصره على

(21) الألوسي البغدادي، تفسير الألوسي، ج. 42، ص. 45.

(22) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 10، ص. 129.

(23) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 42.

(24) محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، ج. 2، ص. 203.

خصوص السبب، إلا مع وجود قرينة صارفة أو دليل خارجي يمنع العموم ويحجبه. ولهذه المسألة تفاصيل وتشعبات خارجة عن طبيعة بحثنا ومقصده.

من الواضح أن دفاع المفسرين عن عموم اللفظ دون خصوص السبب، كان لغرض عدم بقاء الأحكام الواردة في نص المصحف معطلة وغير نافذة المفعول في الأزمنة التي تعقب وفاة النبي. ولهذا يقول الطباطبائي في ميزانه: «الآيات مع ذلك مستقلة في بيانها غير مقيدة فيما أفادها بسبب النزول، وهذا شأن الآيات القرآنية مما نزلت لأسباب خاصة من الحوادث الواقعة، ليس لأسباب نزولها منها إلا ما لواحد من مصاديقها الكثيرة من السهم، وليس إلا لأن القرآن كتاب عام دائم لا يتقيد بزمان أو مكان، ولا يختص بقوم أو حادثة خاصة »[25].

القول بعدم حصر دلالات ومقاصد الآيات القرآنية بظرف نزولها، هو في محله. إذ لا معنى لإطلاق تجربة دينية بهالة وضخامة الدعوة الإسلامية، ويكون مجالها خصوص المحيط الجغرافي أو التاريخي الذي نشأت فيه. إلا أن هذا شيء والقول بثبات المعاني التي تستظهر من الألفاظ، بحسب ما تقتضيه مبادئ اللغة في الفهم والإفهام، شيء آخر. فالقول بأن القرآن لكل زمان ومكان لا يستلزم القول بوجود معنى ثابت له، أو وجود أحكام دينية موحدة له قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان. فتحديد المعنى كما سيتبين لنا في الفصل الرابع عشر، لا ينحصر بالنص وحده، بل يتقوم بجملة عناصر إضافية، أهمها قارئ أو مفسر النص الذي ينتمي إلى أفق تاريخي آخر مغاير لأفق النص. وهي عناصر متغيرة ومتقلبة، تجعل فهم النص، وبالتالي الدلالة الناتجة عنه، عملية متحركة تفتح النص على تعدد دلالي رغم ثبات ألفاظه وعباراته.

9. 3 إعادة بناء السياق

لعل التحدي الذي واجه جميع الباحثين في علوم القرآن، قديماً وحديثاً، هو إمكانية إعادة بناء السياق التاريخي للنص، والقدرة في التعرف إلى ملابسات نزول الآيات كافة، سواء التي استدعت نزول الآية أو ردود الأفعال التي نتجت عنها.

---

(25) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 5، ص. 329.

مكمن التحدي هو في ندرة الروايات والوثائق المتعلقة بمناسبة نزول الآيات، وفي الاستعمالات الايديولوجية والمذهبية لمناسبات النزول التي تتوافق مع البناءات النظرية والكلامية لكل مذهب، بالإضافة إلى الضغط السياسي الذي مورس في عملية تدوين الروايات كما تقدم معنا في الفصل الرابع. الأمر الذي يثير الشك حول صلاحية ومصداقية روايات الأسباب في نقل المشهد التاريخي بأمانة كما حصل زمن الوحي، ويثير التحفظ حول قدرة هذه الروايات، بعد تجاوز معضلة صلاحيتها، على بناء السياق الخارجي للنص بكل تفصيلاته وتعقيداته، الذي أقر المفسرون، دخالته في فهم النص وكشف أسراره. يضاف إلى ذلك كله، معضلة المقاربة والمنهج اللذين اعتمدا عند المفسرين والفقهاء في بناء السياق، حيث غلب على عملهم النمط التَجْزِئيّ في التعرف إلى أسباب الآيات، فكانوا يقرنون كل آية مع مناسبة خاصة بها، من دون ربط الآية بالسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي الأوسع، الذي هو سبب غير مباشر في نزول الآيات، بل هو السبب الأعمق والأبعد في صدور الآيات، بحكم أنه الإطار والوعاء الحاضن لحركة نزول الآيات العامة وتتابعها. وقد أدى إهمال السياقات الأوسع للنص، سواء أكانت على مستوى الرواية أم على مستوى التفسير والفهم، إلى اقتطاع جزء كبير من واقعة صدور الآيات وتبليغها، ولم يعد بالإمكان استرجاع إلا لمحات يسيرة منها.

9. 3. 1 بناء السياق وندرة الروايات

اهتم جماعة من محدثي الصحابة والتابعين بأحاديث أسباب النزول، فنقلوا أحاديث كثيرة، ربما تبلغ عند أهل السنة عدة آلاف حديث، أما من طريق الشيعة فهي قليلة وربما لا تبلغ الا عدة مئات، وهي أحاديث، كما يقول الطباطبائي، ليست كلها مسندة أو موثقة والنظر والتأمل فيها يدعوان إلى الشك فيها[26]. ولعل السبب في قلة المعلومات الصحيحة أو الموثوقة عن أسباب النزول، هو أن الطريق الوحيد في معرفة اسباب النزول هو الرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها. إلا أن شيوع الدس في الحديث والكذب على الرسول ودخول

---

(26) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام ص. 123.

الإسرائيليات في الروايات، وحضور الأغراض السياسية والايديولوجية في نقل الرواية، وعموم نقل مناسبة النزول بالمعنى، بالإضافة إلى الضعف في سند أكثر أحاديث مناسبات النزول وكثرة المرسل والضعيف فيها، ووقوع التناقض بين هذه الأحاديث، حيث يُذكر للآية الواحدة عدة مناسبات يناقض بعضها بعضاً ولا يمكن الجمع بينها بشكل من الأشكال. كل ذلك أفقد مدونات أسباب النزول القدرة على الكشف عن السياق الخارجي للآية، والأمانة في نقل ملابسات تشكل القول والمعنى في الآية نفسها. يقول بسام الجمل في كتابه "أسباب النزول": "تأكد لدينا أن تسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول. ونسبة كبيرة من أخبار النزول مشكوك فيها وفي ملاءمتها لمنطوق نص المصحف ولمقاصد الرسالة المحمدية الأساسية"(27).

وقد التمس المفسرون، في معالجتهم للكم الهائل من الأخبار المتناقضة في أسباب النزول، طرقاً للتوفيق بينها أو ترجيح بعضها على البعض الآخر. فبدلاً من أن توفر أسباب النزول معطيات كافية لتفسير وفهم الآية، أصبحت الآية مورد تجاذب بين الروايات المتناقضة من جهة، والتوظيف الايديولوجي والسياسي لروايات النزول من جهة أخرى. وبدلاً من أن تكون الآية محور التفكير والبحث، ومصدر المعنى والدلالة، أخذت مناسبة النزول المروية توجه دلالات الآية وتسوغ للمفسر، المنتمي عادة إلى مذهب كلامي أو فقهي خاص، تأكيد صحة فهمه للآية وسلامة معتقد فرقته "الناجية". يقول الهادي الجطلاوي: "هنالك دور لأسباب النزول في توجيه دلالات النص الديني مراعاة لمصالح الأطراف التي تتنازع التأويل في الثقافة الإسلامية. فأسباب النزول عنصر من عناصر التفسير وهو سلاح في غاية الخطورة، وكان من أكبر الذرائع التي توسلت بها الفرق لتوجيه الدلالة في خدمة المذهب دفاعاً عن النفس وطعناً في الغير. ولم يكن يكلف من العناء سوى تهيئة السند الصحيح الموهم بصحة الخبر"(28). وهذا ما يجعل أسباب النزول، بحسب الجطلاوي، سلاح في غاية الخطورة، لأن بإمكانه أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتجاهات.

ولعل التدوين اللاحق لأسباب النزول، الذي حصل في أجواء متوترة من

---

(27) بسام الجمل، أسباب النزول، ص. 221.

(28) هادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، كلية الآداب بسوسة، 1998، ص. 99.

التنافس السياسي والايديولوجي، ولم يكتمل إلا في القرنين الثالث والرابع الهجريين، أنشأ تأطيرا ثقافياً وسياسياً ومذهبياً للآيات القرآنية، جعل من مصنفات التفسير ساحة صراع حقيقية بين التيارات الكلامية والعصبيات المذهبية والتجاذبات السياسية. فبدلاً من أن توفر أسباب النزول، البواعث والسياقات والمثيرات الخارجية التي استدعت صدور الآية أو الآيات القرآنية، بوصفها مدخلاً للتعرف إلى حقائقها ومغازيها ووجوه دلالتها. أصبحت الآية مُسَخَّرَة لأسباب النزول المروية، ومحل ارتباك كبير في فهم أكثرها، بفعل تناقض روايات الأسباب من جهة، وبسبب التجاذب القائم بين توجهات وميول وأهواء المفسرين من جهة أخرى. صارت الآية سنداً لتأييد معنى مسبق، ولم تعد مُولِّدة ومرجعاً لمعانيها الخاصة بها.

ولو صرفنا النظر عن تناقض روايات الأسباب وتباين أمزجة وأهواء المفسرين، فإن مناسبات النزول المروية والمدونة، لم توفر معرفة مباشرة وشافية بظرف وسياق نزول الآيات. فنجد أن مصنفات "أسباب النزول" قد تم تأليفها في زمن بعيد عن زمن الوحي، وتعكس مروياتها ميول وأهواء مؤلفيها، الأمر الذي يفسر تعدد وتناقض مرويات الأسباب للآية الواحدة، ويدل على حصول ممارسة انتقاء وحذف واستنساب في جمع الروايات، وإظهارٍ للبعض منها وتغييب للبعض الآخر.

كذلك فإن روايات الأسباب، لم تنقل كامل الصورة التي حصل في داخلها نزول الآية، بل اقتصر النقل على السؤال أو الإشكال الذي كان يُوَجَّه للنبي مع حذف المكونات الأخرى التي تعطينا صورة واضحة عما حصل معه. فالنص القرآني أجاب في نزوله، بحسب نائلة الراضوي، عن أوضاع ظرفية سأل عنها المسلمون الرسول، وقد حفظ لنا الرواة، في زمن تجميع هذه المناسبات، ما أجاب به الوحي مقطوعا عن السؤال البشري الذي سبقه أو استدعى نزوله، "فبدت الأحكام التي أجاب بها الوحي مغلقة وصماء استعصت على الحوار، وقصَّرت عن التعايش مع المشاغل الحية في المجتمعات اللاحقة. من هذه الزاوية انسلت الأعراف من غير أن يحس المتدبرون في النص بوجودها، لأنهم أفراد من هذه المجتمعات يؤولون بحسب أحوالهم الثقافية"[29].

(29) نائلة الراضوي، تاريخية التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص. 251.

لذلك لم تمدنا أسباب النزول المروية، إلا بإشارات بعيدة عن أحداث أو وقائع متفرقة ترافقت مع نزول الآية، من دون أن توفر معلومات كافية عن كامل حدث النزول، وعن السياق العام الذي يربط بين هذه الوقائع. يقول محمد أركون: "صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي أو رافقته، أقصد وحي كل آية، ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات"[30]. ويمكن القول أن الكثير من مناسبات النزول المروية، والتي يستشهد بها المفسرون، هي أجنبية عن أسباب نزول الآيات ومن خارج سياقها التاريخي، وأن الربط بين الآية وهذه المناسبات مصطنع ومتكلف، يزيد من التشويش في فهم الآية، ويعزز التحكمات الجمعية المسبقة في تحديد معنى الآية.

لذلك نجد عبد المجيد الشرفي يتساءل عما إذا كان "نزول الآية مقصود لهذه المناسبات المذكورة، أم أن هذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها المخيال الجمعي في حرصه على ربط الأحكام الفقهية المجردة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيين حسب ما كان يفعله القصاص والوعاظ المدفوعون بواعز تقريب النص المقدس من الأذهان"[31]. أي أن الاستشهاد بمناسبات النزول كان لغرض تعليمي، ولم يكن جزءاً من المعطى المعرفي المطلوب لفهم الآية والكشف عن معانيها. بل هي أحداث "مفترضة" وشخصيات "مختلقة" تساعد على "تقريب النص المقدس من الأذهان".

ويعلق الطباطبائي على أسلوب الرواة والمفسرين في ذكر أسباب النزول، بالقول: "ليس من البعيد ان يكون (تطبيق) الرواية (على الآية) من قبيل تطبيق القصة على القرآن على حد كثير من روايات أسباب النزول فكأن الراوي وجد القصة تنطبق على مِثل الآية... ومع صحة الأعراض في تفسير آية بالأسباب المأثورة عن مثل هذه الروايات على تكاثرها وتراكمها لم يصح الركون إلى شيء من أسباب النزول المأثورة

---

(30) محمد أركون، من التفسير الموروث، ص. 5-13.

(31) عبد المجيد الشرفي، لَبِنات، دار الجنوب، تونس، ص. 169.

في شيء من آيات القرآن وهو ظاهر"[32]. فما يؤكده الطباطبائي، هو أن ما يذكر أو يروى من اسباب النزول هو إستنساب أو اجتهاد من الراوي، لحصول شبه أو اشتباه عنده بين القصة المروية ومضمون الآية، فيرى أن الآية أو عدة آيات نزلت في تلك المناسبة. الأمر الذي يثير شكوكاً قوية حول الرابط التاريخي بين الآية وما أدعي وروي أنه سبب لنزول الآية أو مناسبة لها.

9. 3. 2 القرآن هو المرجع الأول لسياقه

بحكم الاستنساب والاجتهاد الشخصيين في تقدير أسباب النزول، وربط أحداث مروية بآيات تشابهها في المضمون من دون وجود سند تاريخي يؤكد ترابطهما، رأى الطباطبائي عدم صحة "الركون إلى شيء من أسباب النزول المأثورة"، على تكاثرها وتراكمها، لعدم الثقة بفعلية الترابط والسببية بين المناسبة المروية والآية محل البحث.

هذا دفع الكثيرين إلى قلب المقاربة في التعرف إلى ظرف الوحي ومثيراته الخارجية، بأن يكون القرآن هو المصدر الأول والمرجع الأساس في إعادة بناء حدث الوحي، سواء أكان ذلك في التعرف إلى سياق النص الداخلي أو استحضار ملابساته التاريخية واستدعاء الأوعية الثقافية والاجتماعية المحيطة به. فيكون النص القرآني بالتالي، مرجعاً لروايات مناسبة النزول وعنصر ترجيح بينها وليس العكس. وقد رأى نصر حامد أبو زيد، أنه يمكن الوصول إلى أسباب النزول من داخل النص، سواء أكان ذلك في بنيته الخاصة أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام، وأن معضلة القدماء من المفسرين أنهم "لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلا استناداً إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائماً دوالَّ يمكن أن يكشف تحليلها عما هو من خارج النص. ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي"[33]. وفي اتجاه قريب، ذهب الطباطبائي إلى أن الحديث المروي هو الذي يحتاج إلى التأييد القرآني وليس العكس، حيث يجب عرض الحديث على القرآن

---

(32) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 5، ص. 360

(33) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 97-112.

ليكون شرطاً لصحته وجواز اعتماده. يقول: "وعليه فإن سبب النزول الوارد حول آية من الآيات لو لم يكن متواترا أو قطعي الصدور يجب عرضه على القرآن.. ومعنى هذا أن الحديث هو الذي يُعرض دائماً على القرآن لا القرآن يعرض على الحديث. وهذه الطريقة تُسقِطُ أكثر أحاديث أسباب النزول عن الاعتبار"(34).

القول بمرجعية القرآن في التعرف إلى سياقه أمر في غاية الاهمية، إذ يفيدنا في التعامل مع الآيات، لا وفق دلالاتها اللغوية فحسب، بل وفق إيقاعها وأدائها الخارجي، كما أنه يكشف لنا استراتيجية النص في التعامل مع الواقع ورؤيته له، لا في خصوص الواقعة الجزئية، بل في المدى الزمني الأوسع الذي يشبك بين الحوادث الجزئية ويجعل منها مشهداً تاريخياً متحركاً. وهذه إحدى سبل الكشف عن مقاصد النص، لا بمعنى الكشف عن القواعد الكلية الجامعة بين الأحكام الدينية، بل بمعنى الكشف عن الوجهة التاريخية العامة للوجود الإنساني، بحيث تتحول مقاصد الدين من تحقيق جملة أوضاع ثابتة، إلى زرع ديناميات وخلق أرضية متحركة قادرة على إحداث التحولات المطلوبة في المجتمع عند المنعطفات التاريخية الخطيرة.

9. 3. 3 الآية بين النظرة التجزيئية والسياق الترابطي

الثغرة الأساسية في مقاربة المفسرين أو الفقهاء أنهم أقاموا العلاقة بين الآيات والواقع الخارجي على أساس جزئي، فكانوا يبحثون لكل آية عن مناسبة نزول خاصة، بشكل منفصل عن أسباب نزول الآيات الأخرى، ويقيمون علاقات مباشرة بين آية مخصوصة وحادثة جزئية، من دون السعي للتعرف إلى عموم السياق التاريخي وكليات الفضاء الثقافي الذي يستدعي نزول مجمل الآيات ويتحكم في تسلسلها وتعاقبها وحتى في ترتيبها.

لم يقتصر المنحى التجزيئي في التفسير والاجتهاد الفقهي على تقسيم مناسبات النزول وتصنيفها إلى وقائع مغلقة وإلحاقها بالآية التي ارتبطت بها في ظرفها الخاص، بل تعداه إلى فرز الآيات نفسها تبعاً لطبيعة الحكم الذي يناسبها، وإلى قسمة الآيات إلى ما له مناسبة وإلى ما جاء بدون مناسبة، كما في تصنيف محمد باقر الحكيم

---

(34) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص. 126.

بقوله: "كانت آيات القرآن الكريم تنقسم إلى قسمين: أحدهما: الآيات التي نزلت لأجل الهداية والتربية والتنوير دون وقوع سبب معين في عصر الوحي أثار نزولها، كالآيات التي تصور قيام الساعة ومشاهد القيامة وأحوال النعيم والعذاب وغيرها، فإن الله تعالى أنزل هذه الآيات لهداية الناس من غير أن تكون إجابة عن سؤال، أو حلاً لمشكلة طارئة، أو تعليقاً على حادثة معاصرة. والآخر: الآيات التي نزلت بسبب مثير وقع في عصر الوحي واقتضى نزول القرآن فيه، كمشكلة تعرض لها النبي والدعوة وتطلبت حلاً، أو سؤالٍ استدعى الجواب عنه، أو واقعة كان لا بد من التعليق عليها، وتسمى هذه الأسباب التي استدعت نزول القرآن بأسباب النزول"[35].

هذا التقسيم يعكس النظرة إلى أسباب النزول باعتبارها أحداثاً متقطعة، والنظرة إلى الآيات القرآنية باعتبارها أقوالاً منفصلة عن بعضها البعض وخالية من الترابط، رغم قول الطباطبائي بوجود وحدة جامعة وراء الآيات المتفرقة، ورغم قول آخرين بوجود نظم موحَّد للقرآن. هذه النظرة أدت إلى إغفال السياق العام للآيات الذي لا يختص بآية دون آية، بل هو بمثابة وحدة جامعة لأحداث النزول المتفرقة، تكفل عدم إهدار وحدة النص القرآني أو تجزئة معانيه.

التعرف إلى السياق العام يساعد على التعرف إلى سياق النص الداخلي، ويُمَكِّن من فهم الترابط أو الانتظام الحاصل بين جمله وعباراته وآياته. فالآيات جاءت لتغير الواقع أو لتحدث واقعاً، لا بطريق التغيير القهري، بل وفق مسار تفاعلي معه، تتأثر به وتستجيب لمثيراته حيناً وتؤثر فيه وتسعى لخلق مسار جديد له حيناً آخر. فالتعرف إلى الحراك التاريخي للنص ليس من قبيل الضبط الخارجي لظهوره الأرضي، بل هو عنصر محوري في نظامه الدلالي ويدخل في أساس منطقه الداخلي. وهذا لا يمكن الكشف عنه بمعرفة خصوص الأسباب، بل بمعرفة عموم الأسباب المشتركة لكل الآيات، والكشف عن الوحدة الزمنية الجامعة بين صور الواقع الجزئية والمشتتة، واستخلاص منطق تتابع الأحداث وتداخلها، بوصفها مدخلاً للكشف عن منطق القرآن الداخلي، ورؤيته واستراتيجيته في تحويل الواقع إلى ترتيب علائقي وأفق وعي جديدين.

---

(35) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 37.

لذلك كان المطلوب هو بناء المسار التاريخي العام للنص داخل سياق تاريخي كلي والتعرف إلى ملامح ذلك التفاعل الحاصل بينهما، كي نستطيع تلمس الاختراقات والتحولات التي أحدثها الدين في الواقع، والكشف عن منطق إستجابة النص للمثيرات الخارجية. وليس الاقتصار، كما تمت ممارسته بالفعل، على النمط السردي الرتيب في ذكر المناسبة الجزئية والسبب الخاص لكل آية على حدة بشكل منفصل عن غيرها.

بذلك لا معنى للتمييز بين آية نازلة في القرآن من دون سبب وآية نازلة بسبب خاص، بل هنالك سياق خارجي ومسار تاريخي للنص القرآني، يجمع بين جميع الآيات في حركة تفاعله مع محيطه وسعيه لخلق ترتيب علائقي مختلف وأفق وعي جديد. فالآية التي نزلت من دون سبب خارجي، كانت مسبوقة بآيات أخرى ذات مناسبة نزول خاصة مهدت لنزول تلك الآية. فسبب الآية لا يعني أنها جاءت استجابة لمثير خارجي مباشر فقط، بل جاءت وفق إيقاع موحد مع الآيات ذات السبب الخاص، في سياق خلق مشهد تاريخي تتواصل أجزاؤه وتتكامل عناصره لإنجاز وضع جديد. كما أن نزول الآية لسبب خاص لا يعني أنها مرهونة بالكامل لهذا السبب ومنحصرة به، بل هي جزء من منظومة نصية مترابطة، يكون نزول أحدها تمهيداً وسبباً لنزول آيات أخرى لاحقة عليها. فالعبرة في عموم السياق لا خصوص السبب، ومدار التعرف إلى المعنى مرهون بأنحاء الارتباطات والانتظامات الواقعة بين آيات القرآن لا في عموم لفظ أو قول خاص فيه.

ولعلنا لهذا السب نفهم ذهاب حسن حنفي، إلى عدم وجود آيات نزلت ابتداء (أي بدون سبب أو مناسبة)، وأن آيات القرآن كلها نزلت لأسباب[36]. وقد عمل حنفي، بناء على هذا الموقف، على تجميع كل أسباب النزول طبقاً للمواقف الإنسانية لغرض معرفة ارتباط الوحي بالواقع. ولم يعد يهم عنده الترتيب الزماني للآيات، بل البنية الموضوعية التي يعرف من خلالها: "متى يأتي الوحي ملبيا لرغبة الواقع، أفرادا وجماعات، ومتى يأتي مقوماً له ومفسراً إياه، متى يأتي مخففاً ملطفاً ومهّيناً معترفاً

(36) حسن حنفي، الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول، مجلة مواقف اللبنانية، دار الساقي، 1990، ص. 133-176.

بالضعف البشري، متى يأتي مشدداً من أجل شحذ الهمة الإنسانية، متى يتداخل الكلام الإلهي والكلام البشري، وكيف يكشف الوحي الحوادث الماضية ووقائع التاريخ"[37].

ولنا هنا أن نثني، خلافاً لموقف الكثيرين، على جهد بلاشير في الربط بين نمط خطاب النص والمرحلة التي صدر بها، مصوراً خضوع النص لاستراتيجية تحقق على مراحل، يكون لكل مرحلة فيها خصوصية في خطاب النص ومضامينه وأحكامه وتكوينه وحتى في نظمه.

وقد ربط بلاشير في مقدمته حول تاريخ القرآن، بين السياق الخارجي الذي قسمه إلى أربع مراحل وبين شكل ومضمون النص القرآني. حيث قسَّم سور القرآن إلى أربع مراحل: حيث ضمَّت الأولى أربع مجموعات حُدِّدَت بحسب الأغراض المهيمنة في كل مجموعة. من ذلك أن سور المجموعة الأولى تدعو إلى الدين الجديد وإلى الرحمة، وتصور المجموعة الثانية قدرة الله على خلق الإنسان وعلى البعث بالإضافة إلى الحديث عن اليوم الآخر. أما المرحلة الثانية، فلا توجد فيها تفاصيل تاريخية حقيقية مصاحبة لنزول سورها، حيث تقوم أهم محاورها على تعاظم عداء قريش لمحمد وبروز مبحث التوحيد. وقد وسَّع محمد في المرحلة الثالثة من دعوته لتشمل قبائل الطائف وغيرها وتتواتر في هذه المرحلة عبارة "يا أيها الناس" وينحسر الكلام عن الجنة والنار. أما المرحلة الرابعة، فتشمل فترة المدينة كلها. وقد بدا فيها محمد قائدا لجماعة ثيوقراطية ما فتئت قوتها وحماستها تتعاظمان، وتضمنت سورها أكثر نصوص التشريع الإسلامي[38].

اللافت أن المستشرقين، استلهموا الترتيب التاريخي للقرآن من نص المصحف دون سواه. وعملوا على إظهار التاريخ من النص نفسه، والكشف عن مدى وعمق حضور هذه التاريخية، ليس في وعاء تحققه الوجودي فحسب، بل داخل حقائقه وتكوينه. إلا أن هذا العمل كانت تعوزه خطوات إضافية، أهمها التعرف إلى السياق

---

(37) المصدر نفسه.

(38) بلاشير رجيس، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، تعريب رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974، ص. وراجع ايضا: حمادي المسعودي، من الوحي إلى التدوين، ص. 112-124.

العام الذي يجمع ويوحد بين المراحل الأربعة المذكورة، والتي هي موضع نقاش بالطبع، لكي لا يبدو القرآن تجميعاً لقطع منفصلة ومجزأة، بل تتبدى وحدته وجامعيته في مختلف مراحله ومحطاته. أي أن المطلوب هو الصورة التي تجمع هذه الأسباب، وتوحد إيقاع الآيات، فلا يعود لكل آية وقع خاص وأداء مستقل عن غيرها من الآيات، بل هناك مسار موحد ونسيج يشبك بين أجزائه.

بذلك فإن فكرة "القرآن لكل زمان ومكان"، لا تستلزم سلخ اللفظ عن سببه، بل يكون بدمج كل الاسباب والمناسبات، داخل سياق أوسع، يمكن من خلاله الكشف عن منطق الزمن داخل القرآن ومعنى الاستمرارية فيه. أي أن الحل لا يكون بفصل القرآن عن الزمن الأول الذي صدر فيه وتشكل داخله، أو بقراءته مُجزءاً ومتفرقاً بصفته حاملاً لمعان مطلقة متجاورة ومتساكنة لا جامع بينها سوى أنها وحي من الله. بل يكون الحل باستدعاء كامل ملابسات النص، لا لهدف إغراق النص داخل سياقه وحصره ضمن جدران زمن صدوره الخاص، بل لإعادة بناء الحدث القرآني في مجرى احتكاكه بالواقع المحيط به وسعيه لتغييره وشق مسار آخر له. وهذا يساعد لا على الكشف عن مقصد النص وغايته وهدفه الأبعد فحسب، بل على الكشف عن استراتيجية التغيير نفسها وآلياتها ومنطقها، وعن فكرة حضور الله وفاعليته في التاريخ الإنساني.

4.9 النسخ في القرآن

تشير الآية القرآنية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ...﴾ (البقرة: 106)، إلى سمة تختص بالقرآن دون غيره، وهي نسخ الآيات بعضها لبعض. وهي خاصية تكشف عن منطق العلاقة الخاص بين الآيات، التي لا تتعاقب بشكل منفصل ومنعزل عن بعضها البعض، بل هو تعاقب يجعل السابق ممهدا للاحق، ويجعل اللاحق مستندا إلى السابق، سواء أكان ذلك في مضمونه أو شكله، بل يجعل اللاحق مُحوّلاً للسابق ومغيرا ومبدلا لوجهته. فالبعد الزمني لنزول الآيات، ليس عبارة عن رصف متسلسل لها، بل هو عملية خلق مستمرة، تكون فيه الآيات السابقة بمثابة رحم للاحقة، وتكون فيه اللاحقة، بطريقة من الطرق، إعادة إنتاج للسابقة من

خلال إيجاد ترتيب جديد لآيات القرآن وخلق سياق مختلف يجعل دلالة السابقة مرهونة لدلالة اللاحقة.

والنسخ لغةً: التبديل، وإبطال الشيء، ونقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه، وإبطال الشيء وإقامة آخر مقامه، وإزالة الشي بشيء آخر أو إزالة صورة أو ذات وإثبات غيرها عوضها. يقال: نسخت الريح آثار القوم إذا عدمت، ونسخت الشمس الظل إذا عدم. والنسي هو التأجيل والتأخير والترك، وصار يطلق في التَّعارُفِ اسْماً لِمَا يَقِلُّ الاعتدادُ به. والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز، لأن المنسي يكون متروكاً، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم. فيكون نسخ الآية، بحسب الطبرسي في مجمع البيان، يعني إزالتها بإبدال أخرى مكانها، ويكون نسيان الآية - إذا قرأت "ننسها" ننسأها - تأخيرها وإذهابها لا إلى بدل، ويكون معنى إنساؤها -إذا قرأت بالضم -أن يذهب بحفظها عن القلوب[39].

وقد فهم المفسرون آية النسخ، كما فعل الطبري، بمعنى: "ما نبدّل من حكم آية فنغيره أو نترك تبديله فنقرّه بحاله، نأت بخير منها لكم من حكم الآية التي نسخنا فغيَّرنا حكمها، إما في العاجل لخفته عليكم، من أجل أنه وضع فرض كان عليكم فأسقط ثقله عنكم"[40]. وكما في الكشاف للزمخشري: "أن كل آية يذهب بها على ما توجبه المصلحة من إزالة لفظها وحكمها معاً، أو من إزالة أحدهما إلى بدل أو غير بدل نَأْتِ بآية خير منها للعباد، أي بآية العمل بها أكثر للثواب أو مثلها في ذلك"[41]. وكما عن الماوردي: "فيكون تأويل الآية، ما نغير من حكم آية فنبدله، أو نتركه فلا نبدله، نأت بخير لكم أيها المؤمنون حكماً منها، إما بالتخفيف في العاجل، كالذي كان من نسخ قيام الليل تخفيفاً، وإما بالنفع بكثرة الثواب في الآجل، كالذي كان من نسخ صيام أيام معدودات بشهر رمضان. وقوله تعالى: ﴿أَوَ

(39) الشيخ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418 هـ، ج. 1، ص. 137. راجع أيضاً: الزمخشري، الكشاف في حقائق التنزيل، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1966 ج. 1، ص. 303.

(40) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج. 1، ص. 375.

(41) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج. 1، ص. 303.

مِثْلِهَآ﴾ يعني مثل حكمها، في الخفة والثقل والثواب والأجر، كالذي كان من نسخ استقبال بيت المقدس، باستقبال الكعبة، وذلك مثله في المشقة والثواب"[42].

يقول الطباطبائي في هذا المجال: "المراد بالنسخ هو اذهاب اثر الآية، من حيث إنها آية، أعني إذهاب كون الشيء آية وعلامة مع حفظ أصله فبالنسخ يزول أثره من تكليف أو غيره مع بقاء أصله وهذا هو المستفاد من اقتران قوله: ننسها بقوله: ما ننسخ، والانساء إفعال من النسيان وهو الإذهاب عن العلم كما أن النسخ هو الإذهاب عن العين فيكون المعنى ما نذهب بآية عن العين أو عن العلم نأت بخير منها أو مثلها"[43].

وقد استفيد من بعض الروايات أن معنى الإنساء هو رفع العلم بالآية وحكمها. ففي الرواية عن بن عباس قال: "كان مما ينزل على النبي الوحي بالليل وينسأه بالنهار فأنزل الله: ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها "، وعن أبي امامة: "إن رهطا من الأنصار من أصحاب النبي أخبروه إن رجلا قام من جوف الليل يريد أن يفتتح سورة كان قد وعاها فلم يقدر منها على شيء الا بسم الله الرحمن الرحيم ووقع ذلك لناس من أصحابه فأصبحوا فسألوا رسول الله عن السورة فسكت ساعة لم يرجع إليهم شيئاً ثم قال نسخت البارحة فنسخت من صدورهم ومن كل شيء كانت فيه"[44].

وقد حصر المفسرون النسخ بالتشريعات. يقول الطبري: "ولا يكون ذلك إلا في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والمنع والإباحة، فأما الأخبار فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ"[45]، وهو ما جعل "النسخ" من أهم المباحث الفقهية، حيث أفرد له علماء الأصول باباً مستقلاً، وأصبح مصطلحاً متفرعاً عن الآية ومأخوذا منها. حيث اعتبروا النسخ الإبانة عن انتهاء أمد الحكم وانقضاء أجله. وقد عرفه الفقهاء كما عن الرازي: "اعلم أن التناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق

---

(42) الماوردي، تفسير النكت والعيون، تفسير سورة البقرة، آية 106.

(43) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 1، ص. 250.

(44) السيوطي، الدر المنثور، ج. 1، ص. 254.

(45) الطبري، تفسير الطبري، ج. 1، ص. 375.

شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً"[46]. وفي المستصفى للغزالي: "حدّه أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه، وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك"[47]. وعرَّف السيد الخوئي النسخ بقوله: "رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية، كالوجوب والحرمة، أم من الأحكام الوضعية كالصحة والبطلان، وسواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما انه شارع"[48].

وقد ميز الفقهاء بين نسخ الحكم ورفعه أو تخصيصه، فالتخصيص يبين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة إلا على البعض، يقول الغزالي: "النسخ والتخصيص مشتركان من وجه، إذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ، لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أريد باللفظ الدلالة عليه، والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه"[49]. وميزوا أيضاً بين نسخ الحكم الذي يحصل بأمر ثابت ومباشر، و "ارتفاع الحكم بسبب انتهاء موضوعه، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان"[50].

كما أن المفسرين قد اتفقوا على إمكانية وقوع النسخ في القرآن، إلا أنهم اختلفوا حول فعلية النسخ ومقدار الآيات المنسوخة. ولعل هذا يعود إلى التسامح في استعمال المصطلح، حيث أدرج البعض التخصيص والتقييد والرفع ضمن مصاديق النسخ. بل أصبح النسخ عند الكثيرين وسيلة للتخلص من التعارض الذي يلوح له بين الآيات، فينسخ السابقة لصالح اللاحقة. فتعددت المذاهب نتيجة لذلك وتشعبت،

---

(46) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 3، ص. 362.

(47) الغزالي، المستصفى، ج. 1، ص. 386.

(48) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 277.

(49) الغزالي، المستصفى، ج. 1، ص. 86.

(50) الخوئي، البيان، ص. 278.

وكاد أمر النسخ في الممارسة يخرج عن حد الضبط. كما أن مباحث النسخ لم تسلم من التجاذب المذهبي، في الانتصار لقول أو مذهب كلامي أو فقهي خاص، حيث إن في النسخ مجالاً رحباً للتلاعب والمناورة في حلبة السجال الكلامي وإثبات الأحقية والجدارة الفقهية. يقول المحقق الخوئي: "لكن كثيراً من المفسرين وغيرهم لم يتأملوا حق التأمل في معاني الآيات الكريمة، فتوهموا وقوع التنافي بين كثير من الآيات، والتزموا لأجله أن الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة، وحتى أن جملة منهم جعلوا من التنافي أن تكون إحدى الآيتين قرينة عرفية على بيان المراد من الآية الأخرى، كالخاص بالنسبة إلى العام، وكالمقيد بالإضافة إلى المطلق، والتزموا النسخ في هذه الموارد وما يشبهها. ومنشأ هذا قلة التدبر، أو التسامح في إطلاق لفظ النسخ بمناسبة معناه اللغوي، واستعماله في ذلك وإن كان شائعاً قبل تحقق المعنى المصطلح عليه، ولكن إطلاقه - بعد ذلك - مبني على التسامح لا محالة"[51].

وقد علل بعضهم النسخ، بوجود مصلحة داعية وموجبة له. يقول محمد باقر الحكيم: "ان الله سبحانه حين وضع الحكم المنسوخ وضعه من أجل مصلحة تقتضيه، وهو سبحانه يعلم الزمان الذي سوف ينتهي فيه الحكم وتتحقق المصلحة التي من أجلها شرع، كما أنه حين يستبدل الحكم المنسوخ بالحكم الناسخ استبدله من اجل مصلحة معينة تقتضيه، فكلٌ من وضع الحكم ورفعه كان من اجل حكمة هي معلومة عند جعل الحكم المنسوخ"[52]. ويقول الطبرسي في مجمع البيان: "إن كل آية نذهب بها على ما توجبه الحكمة وتقتضيه المصلحة من إزالة لفظها وحكمها معاً، أو من إزالة أحدهما إلى بدل، أو لا إلى بدل نأت بخير منها للعباد، أي: بآيةٍ العملُ بها أَحْوَزُ للثواب أو مِثْلُها في ذلك الثواب"[53].

الذي يعنينا هنا، هو أن النسخ يقيم علاقة بين الآيات، سواء أكان على مستوى أثرها، أو على مستوى تلاوتها، وهي علاقة لا يكفي تفسيرها بعنوان "ما تقتضيه المصلحة"، لأنه يحيل إلى الجهل بحقيقة النسخ أكثر من العلم به. فالبحث في النسخ

---

(51) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 286.

(52) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 198.

(53) الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج. 1، ص. 137.

هو بالأساس بحث في طبيعة العلاقة المتحركة بين الآيات، التي تجعل آية تنسخ آخرى وتكون خيراً منها.

نشير أولاً إلى أن نسخ الآية لا يعني تعطيلها بالكامل أو إلغاء وجودها. فالقرآن ليس الآيات الناسخة فقط، بل هو مجموع الناسخ والمنسوخ، ما يعني أن إلغاء أثر الآية التشريعي، لا يلغي حضورها داخل منظومة النص القرآني، أو يلغي شراكتها في تشكيل نظام القرآن الداخلي ومنطقه الدلالي. فللآية جهات كثيرة، ويكون نسخها وإزالتها بجهة واحدة أو بعض جهاتها مع بقاء باقي الجهات بكامل فاعليتها وحضورها. فقد ينسخ حكم الآية ولكن تبقى بلاغتها وإعجازها، ويبقى أثرها الدلالي على الآيات الناسخة والآيات غير المنسوخة مستمراً. فالنسخ لا يعني إلغاء الآية ومحو أثرها، بل تحويل آثرها ونقله إلى مستوى آخر من التأثير والدلالة. كما أن الناسخ لا يمثل النقيض ودور اللاغي للمنسوخ، بل نجده يستند إليه في صدوره، ويحيل إليه في معناه ودلالته، ما يدل على أن الناسخ بمثابة توليد جديد للمنسوخ، بل هو المنسوخ نفسه داخل ظرف تاريخي جديد.

فالناسخ يمتص المنسوخ ويعيد توليده من جديد دون أن يلغيه، ما يعني أننا لسنا أمام تعاقب بين الإزالة والإيجاد، بل أمام سيرورة تواصلية، وتولد مستمر للناسخ من رحم المنسوخ. ولعل عبارة "نأت بخير منها" في الآية، تشير إلى سياق الارتقاء في صدور الآيات القرآنية. فالمسألة ليست مجرد تسلسل أفقي، بل مسار عمودي من الاتصال والتواصل والارتقاء في طبيعة الخطاب القرآني، الذي يجعل اللاحق ثمرة للسابق ونتيجة له، حتى يصل القرآن إلى ذروته التي أعلنها بإكمال الدين وإتمام النعمة: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ (المائدة: 3).

لهذا فإن النسخ ليس قضية منحصرة بنشاط الفقيه في تشخيص ما نُسخ من الأحكام وما بقي منها، بل هو سمة سيميائية للنص القرآني وعلامة بارزة على تعاقب الآيات وعلاقة اللاحق منها بالسابق. وهي علاقة تقوم على الارتقاء والتصعيد في نغمة الخطاب وعلى الإتساع والشمول في مداه. فالقول بأن النسخ، كما في أدبيات التفسير التقليدية، إزالة لآية والإتيان بآية مكانها، ينطلق من مبدأ التضاد والتصادم الوجودي بين الآيات والتعارض والتناقض الدلالي بينها. في حين أن مجيء الآية

الناسخة خير من الآية المنسوخة، لا يعني إلغاءها أو إزاحتها من حيز الوجود ومن أثر الدلالة، بل يعني أن المنسوخ مُمهِّدٌ للناسخ، والناسخ متولد من فضاء ورحم المنسوخ.

اقتصار النسخ على الأحكام الشرعية، من حلال وحرام، يُغيِّب حقيقة النسخ التي أشرنا إلى أنها تعبير عن خاصية علائقية مهمة بين الآيات القرآنية. فالمسألة لا تتعلق بإمكانية لنسخ حكم أو خبر أو مضمون، بل تتعلق باستراتيجية الوحي في صدور آياته وإيجاد سياق تحققه الخارجي، وتتعلق بمنطق التوالد الداخلي بين النصوص الذي يجعل السابق شرطاً لتحقق اللاحق، ويجعل اللاحق مُجدِّداً للسابق وباعثا له بحلة جديدة. وهذا على خلاف منطق الإزالة والمحو، الذي يضع الآيات قبالة بعض، أو يجعل الآية اللاحقة تصحيحا وتداركاً لخطأ السابقة. فالنسخ وجه آخر لسياق القرآن وحركيته، وصورة معبرة عن إيقاع الآيات الداخلي، ما يجعل سياقي النص، الداخلي والخارجي، سياقاً واحداً، يختلفان باختلاف الناظر ووجهة النظر فقط لا باختلاف المنظور إليه.

9. 5 توالد النصوص

تبين لنا أن النسخ في الآيات القرآنية، لم يأت بمعنى الإلغاء والإزالة، بل بمعنى توالد النصوص بعضها من بعض، وارتباطها باستراتيجية أداء منضبط وإيقاع متناغم، لغرض إيجاد مسار تاريخي موزع في مناسباته وخطبه وموحد في وجهته ومقصده.

خاصية تمهيد السابق من الآيات القرآنية للاحق منها، وتولد اللاحق من رحم السابق، لا تقتصر على نسخ الآيات بعضها لبعض، بل هي سمة عامة لكل الآيات القرآنية. حيث نجد أن الآية القرآنية لا تأتي من الفراغ وبدون مقدمات تسبقها من آيات أخرى، بل تأتي مستندة إلى ما سبقها من آيات، لتعمل على تقرير حقائق جديدة وإقامة تواصلية واستمرارية لحدث النبوة منذ لحظة انطلاقه إلى لحظة اكتماله.

فالقرآن ليس مجرد حقائق متعاقبة، أو سلسلة استجابات لمثيرات خارجية متقطعة ومتفرقة، بل هنالك بناءٌ على الخطاب السابق للانطلاق في إنتاج الخطاب اللاحق، وهنالك حدثٌ جديد ينطلق من معطيات الحدث السابق ويعمل على تصويب مساره

وترشيد وجهته، وهنالك حركةٌ مستمرة للدعوة والتبليغ لا تكتفي بإلقاء المعارف، بل تشتبك مع الواقع بطريقة جدلية ووتيرة تصاعدية، تجعل من مضمون الآيات السابقة ومجمل ردود الافعال عليها، مادة أولية لتركيب آيات جديدة، وأرضية صلبة لإطلاق موقف جديد وطاقة أكثر فاعلية لتغيير الواقع أو ترشيده.

فنجد القرآن يتحدث عن أقواله وآياته ومجمل ردود الأفعال حولها والأقوال التي قيلت فيها، ويتحدث عن مراحل تشكله، ويقوِّم أداء النبي في تبليغ دعوته وممارسة نبوته، ويكشف عن الثغرات في سلوك المؤمنين ويقدم معالجات لها. فالقرآن يتحدث عن القرآن، والكتاب يكشف عن الكتاب، والآية تتحدث عن الآية التي سبقتها بعد ضم مثيراتها وردود أفعالها الخارجية، بحيث تبدو السابقة شرطاً لتحقق الأخرى، وبمثابة المادة لتشكلها، كل ذلك في حركة رشيقة بين وقائعه وأحداثه، حيث لا يكتفي الكتاب بعرض مضامينه، بل يحرص على ضم العالم إليه، ويحملك على أن ترى الكتاب من داخله ومن خارجه معاً، ومن فوقه ومن تحته. كأنه يقول لك: عندما تقرأني فإن عليك أن تقرأني في العالم، وأن تقرأ معي كل العالم والوجود.

لإشباع كلامنا بمزيد التوضيح، سنتناول نموذجين من الآيات القرآنية، تم انتقاؤها عيناتٍ فعليةً وشاهدة على دينامية القرآن وحركيته، لغرض إظهار خاصية التوالد التي نتكلم عنها.

أ. النموذج الأول: الآيات التالية في سورة البقرة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾ [البقرة: 11-18].

تتضمن الآيات المذكورة العناصر التالية:

أولاً: دعوة النبي للمخاطبين الذين هم "مشركو قريش" إلى عدم الإفساد بقوله: "لا تفسدوا في الأرض"، و"قيل لهم آمنوا"، هذه الدعوة تعبير عن تبليغ النبي لوحي

سابق ألقي عليه، وهو تبليغ لا يقتصر على نقل سلبي للوحي بل هنالك فاعلية خاصة للنبي تضاف إلى الوحي في عملية التبليغ، تتمثل في اختيار التوقيت وترتيب الظروف المؤثرة للتبليغ، بالإضافة إلى ما يترافق مع التبليغ من حوار وردود أفعال متبادلة بين النبي والمبلَّغين. ففي الآيات إشارة إلى آيات سابقة وإلى عملية تبليغ لهذه الآيات، أي فاعلية وحي وفاعلية نبوة.

ثانياً: سلوك المعارضين ورد فعلهم تجاه الدعوة الجديدة: بقولهم: "إنما نحن مصلحون"، "أنؤمن كما آمن السفهاء"، و "إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون". وهو رد يعبر عن مواجهة مع الدعوة الجديدة، واستعمال أسلحة الحماية والدفاع والهجوم وتقنيات التآمر المتوفرة لمعارضي الدعوة الجديدة. والآية تستعير أقوال المعارضين صراحة، إما باقتباس مباشر من كلام أحدهم، أو توصيف للسان حالهم في المواجهة، أو بإعادة إنتاج أقوالهم ودمجها في قول واحد مختصر وبليغ. وقد يتضمن ذلك تعرية لأساليبهم في العامل مع الرسالة الجديدة.

ثالثاً: الرد على دعوى المعارضين وافترائهم وكشف حقيقة نواياهم: "ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون"، "ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون". "الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون".

رابعاً: الانتقال إلى مستوى جديد، من الخطاب، هو بمثابة التأسيس لجملة مبادئ، مستندة إلى أحداث سابقة عليها، ومتجاوزة لها في آن، من خلال تناولها لوقائع وحالات أشمل وأوسع: "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم"، "مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم"، "صم بكم عمي..". وهي عبارات تتأسس على ما سبقها من أحداث حصلت مع النبي، إلا أنها توسع دائرة المواجهة وتنتقل إلى التعميم الذي يمنح الكلام قوة الحجة وقوة اليقين والثقة بالنتائج.

من هنا، نجد أن الآيات لم تنطلق من الفراغ، بل تضم في داخلها آيات سابقة لها، وتدمج تبليغ النبي للوحي السابق، وتستدعي مجمل التفاعلات البشرية حولها، لتقوِّم كامل الوضع السابق وتنشئ رداً جديداً، وتعيد تصويب وجهة الصراع أو الجدل، بعد الاستفادة من مجمل ما سبق هذه الآيات من آيات ومواقف وأداء.

كأننا هنا أمام عملية إنشاء دائري للخطاب القرآني، لا يتوقف إنشاء اللاحق فيه على السابق فحسب، بل على آثاره الخارجية ومجمل الأحداث المتأثرة به والمؤثرة عليه. وهو ما يجعل القرآن لا مجرد مضامين أو حقائق نازلة من أعلى إلى أسفل، بل عبارة عن دينامية متحركة، لا يكتفي بخلق الحدث بل يعمل على تعديل مستمر لوجهته وتصويب دائم لمساره. وكأن الوحي لا يأتي من خارج الحدث، بل يتحرك من داخله وفي قلبه، بل كأن الوحي هو الحدث نفسه، الذي يعمل على توسيع دائرة نفوذه وفاعليته، والذي تخلق حدة المعارضة له بعثاً جديدا وعودة دائمة ومتجددة له.

ب. **النموذج الثاني: الآيات التالية في سورة التكوير:** ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: 19-29].

الآيات تشير إلى جملة أمور:

أولها: توصيف لعملية الوحي وكيفية حصولها وتأكيد مشروعيتها وتعاليها.

ثانيها: تبرئة النبي من الجنون، ومن مس الشياطين.

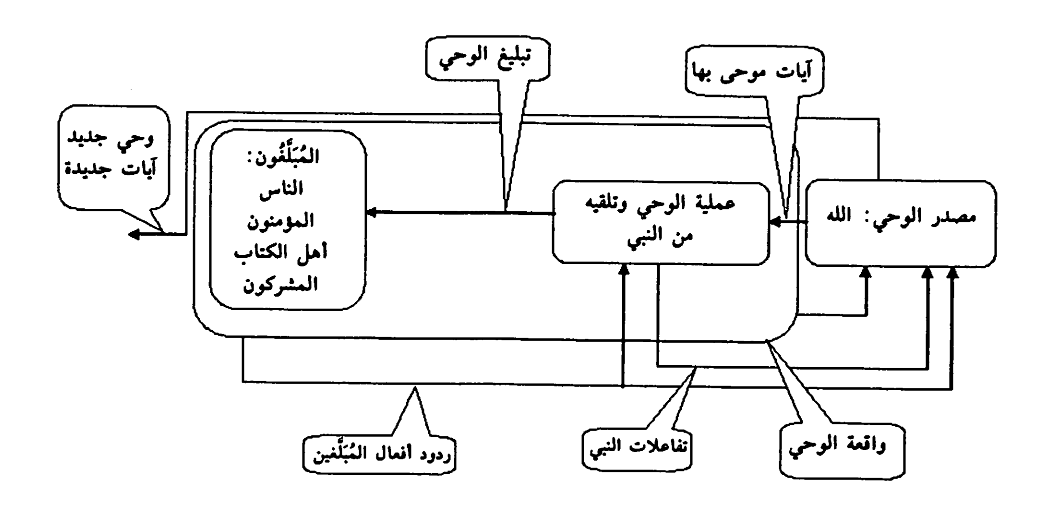
ثالثها: توصيف كلي لدعوة النبي بأنها "ذكر للعالمين"، وبيان الغاية منها، وهي الاستقامة: "لمن شاء منكم أن يستقيم".

نجد في هذه الآيات، ذكراً لحدث الوحي الأول على النبي، وعملية تبليغه، ومجمل ردود الأفعال تجاهه، ثم عملية تقويم لتجربة الوحي والتبليغ وردود الافعال، تميهداً لتأسيس موقف جديد، يتجاوز مستوى الفعل ورد الفعل، ويعمل على توسيع دائرة الوحي الجديد ليطال قضايا أوسع وأشمل، تبين حقيقة الوحي ومقصده. وما كان لهذه الآيات أن تتحقق وتخرج إلى الوجود، لولا ما سبقها من آيات وأحداث، لأنها متقومة بها وحاضرة في أصل تكوينها، وليست مجرد عناصر منقضية أو سابقة عليها أو علامة على بداية تحقق الآيات الجديدة.

فالوحي الجديد، بحسب هذه الآيات، ليس إلا واقعة الوحي السابقة، بما تتضمنه من تلق له وتبليغه وردود الأفعال حوله. وهي واقعة لا ينقضي أثرها ولا ينتهي مفعولها، بل تتخذ، بحكم صيرورتها جزءاً مُكوِّناً للوحي الجديد وانصهارها مع معطيات وحي جديدة، مظهراً مختلفا، وسياقا متجدداً، تزيد من قوة فاعليتها، بحيث

يبدو الكتاب كأنه كرة ثلج متدحرجة، تزيد محاجاته ومعارضته من قوة إندفاعه، ويوسع تقدم الزمن من دائرة اتساعه وانتشاره.

كل ذلك يؤكد على أن الآيات القرآنية، ليست منعزلة عن بعضها البعض، وليس الحدث الخارجي المرافق لنزولها مجرد علامة أو مثير لصدورها، بل إن هنالك حركة توليد قائمة بين آيات القرآن، تحمل فيه الآية الجديدة مضامين ما سبقها من آيات، وتتخذ الآيات السابقة شكلا متجدداً، ويصير الحدث المحيط بنزول الآيات السابقة، جزءاً من الوحي الجديد، وركنا من أركان خطابه.



الشكل رقم 1: توالد الآيات من بعضها

ويمكن تمثيل دينامية التوليد بين الآيات القرآنية في الشكل رقم 1. حيث يتبين أن الوحي الجديد يمثل مجمل الوحي السابق في سياقه الحدثي ومجمل التفاعلات التي تحصل للنبي في تلقيه للوحي بالإضافة إلى عملية تبليغ الرسالة وردود الافعال عليها، بحيث لا يكون الوحي الجديد مُسبَّباً عن الاحداث فقط، بل هو الحدث نفسه، أي هو عبارة عن الحدث في واقع تفاعلاته الاجتماعية والثقافية والسياسية. فالوحي الجديد كما في الشكل هو الحلقة الواسعة الجديدة التي تتضمن كل ما سبقها من وحي وسياقات خارجية تتعلق به، تمهيداً لإيجاد حدث جديد أكثر شمولاً وأمضى

تأثيرا. وهو ما جعل الكتاب المدون سجلاً لوقائع تجربة الوحي وردود الأفعال حوله، أي هو سجل لتاريخ الوحي وتعبير عن منطقه في التعامل مع الوقائع الخاصة.

خاصية التوالد في القرآن، تُدخلنا في منطق فهم للقرآن، يجعل النص الديني كتلة واحدة متحركة، لا تفاضل بينها أو انفصال أو تجاور، تكشف جميعها عن ذات إلهية متكلمة، لا من خلال التعرف إلى معارف يلقيها إلينا ومُعبَّر عنها بكلمات وجمل، بل من خلال حضور هذه الذات في الزمن واستراتيجية صنعها للحدث التاريخي وتحريكها لمساره، الذي تحققه لا عبر القدرة التي تقول للشيء كن فيكون، بل عبر المضمون الإنساني الذي تسقطه من ذاتها طوعاً على الحدث، وعبر المعنى الذي تلقيه في سياق جدلي وتحاوري وتواصلي مع أطراف آخرين شركاء، معاندين ومؤمنين مكابرين ومُسلِّمين، في واقعة التخطاب والجدل والصراع. تجعل الوحي آخر الأمر، ليس نقلاً لموقف طرف دون الآخر، بل نقلاً لواقعة الحوار والتوصل التي ضمت طرف النبوة والأطراف الأخرى المشاركة فيها. فالله يُعرف، لا بالإستدلالات العقلية التي أثبت إيمانويل كانط عقمها، بل في حضور الله في العالم الذي تجسده الاختبارات البشرية، الفردية والجماعية المؤمنة وغير المؤمنة، لهذا الحضور، والتي نقلت لنا وقائعها وثائق الوحي المدوَّنة.

الفصل العاشر

التناص في القرآن

هنالك جانب إضافي في القرآن الكريم، يعكس تواصله مع البيئة الثقافية التي نشأ فيها ونزلت آياته داخل مجالها، ويُظهر اندماجه في السياق التاريخي للدعوات التوحيدية التي سبقته، ولا سيما اليهودية والمسيحية بالتحديد. هذا الجانب يتمثل في حضور النصوص الأخرى داخل النص القرآني، وفي نسيج الشواهد الموزعة في داخله، لتؤكد جميعها على أن النص القرآني ليس نصاً مغلقاً أو منعزلاً عن سياق الدعوات الدينية التي سبقته وعن التجارب اللاحقة لها. كما أنه ليس نصا منفصلا أو منقطعا عن فضاء النصوص والأقوال المحيطة به في المجال العربي، رغم التحولات البلاغية والمعرفية التي أحدثها في تلك البيئة. بل هو كما كل النصوص المنخرطة في عملية تواصل وتوصيل، وإفهام وتفهيم، لا يأتي مستقلا بالكامل عن الكلام أو النصوص المحيطة به، بل يكون مسكوناً بتاريخ مُعقَّد من أقوال سابقة عليه أو متزامنة معه، ومتقاطعاً مع نصوص أخرى، ليكفل لنفسه البعد عن الغرابة والغموض، وليكتسب مقروئيته التي لا تتحقق إلا من خلال تفاعله مع نصوص سابقة عليه، ثقافية كانت أو مُتخيلة أو قولية، ويضيف إليها خصوصيته بعد أن يخضعها لمجموعة من عمليات التحيين والترهين والتمظهر والتحويل وإعادة الإنتاج[1]. هذه العملية يطلق عليها في الأدب النقدي بالتناص.

---

(1) حسين خمري، نظرية النص، ص. 253-261.

10. 1 مفهوم التناص

"التناص" مصطلح ابتكرته الناقدة اللغوية جوليا كريستيفا، متأثرة ببنيوية سوسير القائلة بأن العلامة لا تحمل معناها بذاتها بل تكتسبه من البنية العلائقية التي تجمعها مع العلامات الأخرى داخل المنظومة اللغوية الواحدة، التي هي أيضاً مؤسسة اجتماعية وثقافية تسبق كلام المتكلم أو نص المؤلف وتجعل كلماته ومعانيه متوقعة[2]. ومتأثرة أيضاً بفاختين الذي اشتهر بفكرة تحاورية الكلام، التي مفادها أنه لا يوجد نطق مستقل بل هو منبثق من تاريخ معقد من أعمال سابقة. فالمتكلم، بحسب فاختين، "ليس آدم الذي يتعامل مع موضوعات عذراء يعطيها أسماء للمرة الأولى، بل كل تكلم يستجيب دائماً لكلام الآخرين الذي يسبق كلامه، وتكون الكلمة وسيطاً متغيراً للتواصل الحواري، تتشكل حقيقتها بانتقالها من فم إلى آخر، ومن سياق إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن جيل إلى آخر، بحيث لا تنسى الكلمة مسارها ولا يمكنها أن تتحرر من قوة وسلطة السياقات الصلبة التي دخلت فيها"[3].

كلمة التناص بأصلها الأجنبي (Intertextuality)، تعني التمازج أثناء الحياكة. وتفترض نظرية التناص أن أي خطاب أو نص، يستند إلى شبكة من خطب ونصوص سابقة عليه. فكل نص، أو أي نتاج ثقافي آخر، هو عبارة عن فسيفساء ملون من مراجع ونصوص أخرى وأساليب وخطب سابقة عليه. تقول كريستيفا: "كل نص هو عبارة عن تقاطع مع نصوص أخرى... هو امتصاص وتحويل لنص آخر. فكل نص خاضع منذ البداية لتشريع خطابات أخرى تفرض عليه عالماً ما"[4]. فبدلاً من حصر اهتمامنا في دراسة بنية النص يجب أن ندرس عملية بنائه أي كيف دخلت بنيته حيز الوجود. ويستلزم ذلك وضعه "ضمن مجمل النصوص التي سبقته أو تزامنت معه"[5].

---

(2) Graham Allen, Intertextuality, Routledge, New york, pp.15.

(3) Volosinov V.N., Marxicism and the Philosophy of Language, HarvardUniversity Cambridge,MA, 1986, pp: 93-94. Also See:
David Stephen, Bakhtin and Cultural Theory, Manchester Press, Manchester, 2001, pp. 136-155.

(4) Kristeva J., The Bounded Text, pp. 36-63.

(5) Ibid.

ويلخص آلان غراهام فكرة كريستيفا عن التناص بقوله: "المبدأ الأساسي للتناص هو أنه لا يوجد نص كما قد يبدو لنا، أصلي وفريد في ذاته. إنه نسيج محتوم وغير مقصود لمراجع وشواهد من نصوص أخرى"(6).

ورغم أن فكرة التناص قد ابتكرت داخل مجال النقد الأدبي، إلا أن حضورها حتمي وضروري في كل عملية تواصل اجتماعي، وفي كل استعمال لغوي مكتوباً كان أم شفوياً، بل في كل نتاج فني تتم ممارسته، بوعي وقصد من قبل المنتج أو المؤلف، وبلا وعي ولا قصد منه أيضاً. وقد يظهر التناص على شكل استشهادات أو اقتباسات يشار إليها داخل النص بمزدوجين، وقد يكون متخفياً ويمارس بخبث من المؤلف أو بإملاء قسري، قد يعيه المؤلف وقد لا يعيه، من منظومة اللغة وشبكة النصوص المحيطة به. كتب رولان بارت: "نعرف أن النص ليس خطاً من الكلمات تطلق معانٍ لاهوتية مفردة، أو رسالة، ولكن هو فضاء متعدد الأبعاد بحيث تكون فيه كتابات متعددة، وليس أي منها أصلي... النص هو نسيج من الشواهد تم استعارتها من عدة مراكز ثقافية... قوة المؤلف أو الكاتب الوحيدة هي أن يمزج الكتابات ويقابل بين النصوص السابقة عليه. وعلى الذي يرغب في التعبير عن نفسه، أن يعرف أن كلماته مشروحة عبر كلمات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية"(7).

التناص، وفق النقد الأدبي الحديث، خاصية أساسية لأي نص، أدبياً كان أو فنياً أو علمياً أو حتى دينياً، وهي حاضرة في كل عملية من عمليات إنتاجه. إذ إن النص ينبثق من مجموع النصوص المحيطة به ويتحرك في سياقها، ويخرج إلى الوجود على هيئة فسيفساء من النصوص أو المقاطع أو الوحدات النصية، بعد أن يعيد فيها إنتاج بعض مظاهر وخصائص النصوص السابقة على تحققه، ثم إضافة خصائص تجديدية إليها لم تكن موجودة من قبل، ليضمن خصوصيته ويفلت من الذوبان في كتلة النصوص السابقة عليه. فكل نص جديد، كما يقول كمال أبو ديب، "يحطم شكل النص القديم وما نحصل عليه هو عدد من النصوص التي لا يمكن اختزالها في نموذج

---

(6) Graham Allen, Intertextuality, pp. 11.

(7) راجع: حسين خمري، نظرية النص، ص. 254.

واحد بل في سلسلة من النصوص المولدة المتوالدة. النص له سليله وشجريته العائلية. إنه خلق جديد وتجاوز"[8].

وقد أصبح مصطلح التناص، من سمات فلسفة ما بعد الحداثة، التي كان رولان بارت وميشال فوكو وجاك دريدا روادها الأوائل، وقد ساعدت على ابتكار رؤية جديدة للمعنى وللتأليف وللقراءة. فلم يعد، وفق هذه الرؤية، من قيمة أو معنى لفكرة المؤلف الحقيقي، ولم يعد معنى العمل الكلامي منحصراً بقصد المؤلف أو نيته، إذ قد يوصل المتكلم أو المؤلف أشياءَ دون أن يعي أنه يفعل ذلك. بل أصبحت حقيقة النص ومعناه الأساسيين، مدينين لوضعيته التفاعلية والشبكة العلائقية التي تجمعه بالنصوص الأخرى، التي يحيل إليها ويرتبط بها. فلم يعد من الممكن في عصر ما بعد الحداثة، كما يقول غراهام، "الحديث عن الأصالة أو الفرادة في أي نتاج فني، أصبح عبارة عن تجميع واضح من أجزاء وقطع من نتاجات فنية موجودة سابقا"[9]. فالنص، بحسب رولان بارت، عبارة عن "حياكة خيوط مما هو مكتوب ومما هو مقروء، وكاتب النص مُنَظِّم ما سبق وكُتب، ولا يمكنه سوى تقليد إيماءة سابقة، وتقتصر مقدرته على خلط الكتابات ومواجهتها مع بعضها البعض بطريقة لا يركن فيها إلى أي منها"[10].

من جراء فكرة التناص، يتم تشويش الحدود بين النصوص، وتتبدد حدود النص الواحد، فلا يعود النص هذا الشيء المادي الذي نتداوله ونتناقله بين أيدينا، بل هو هذا الكائن، بحسب ما يقول فوكو، "الفاقد لحدوده المتجاوز لعنوانه وسطوره ونقطة الوقف الأخيرة والترتيب الداخلي لكلماته وعباراته"[11]. لقد أصبح النص عُقدة في شبكة من النصوص أصبحت الإحالة إلى بعضها البعض حتميا، وأصبح المعنى الداخلي لنص ما مجرد ظلال وانعكاسات وامتدادات لأقوال ونصوص وكلمات قيلت وكتبت واختزنتها الذاكرة الفردية والجماعية، وتعيد تكرارها باستمرار، وفي كل عملية

---

(8) كمال أبو ديب، الحداثة السلطة النص، مجلة فصول، عدد 3، القاهرة، ص. 46-57.

(9) Graham Allen, Intertextuality, pp. 68-69.

(10) حسين خمري، نظرية النص، 44-45.

(11) العبارة منقولة من كتاب: صلاح فضل، بلاغة الخطاب ونظرية النص، ص. 270-229.

تكرار يحصل حدث جديد يسعى لتأكيد جدته وتماسكه الداخلي وأصالته الذاتية، لكنه مخترق في الوقت نفسه بسلطة كل الأحداث اللغوية والوقائع الكلامية التي سبقته والتي تبقيه على حافة الاستمرار والانقطاع، والتماسك والتفكك، وتجعل منه كما يقول دريدا، "تداخلات لعبة منفتحة ومنغلقة في آن واحد. ما يجعل من المستحيل القيام بجينولوجيا بسيطة لنص ما توضح مولده. فالنص لا يملك أباً واحداً ولا جذراً واحداً، بل هو نسق من الجذور، ما يؤدي إلى محو مفهوم النسق والجذر. إن الانتماء التاريخي لنص ما لا يكون أبداً بخط مستقيم. فالنص دائماً من هذا المنظور التفكيكي له عدة أعمار"[12].

10. 2 إمكان التناص في النص القرآني

لكن هل بالإمكان تطبيق فكرة التناص على النص القرآني، الذي هو، وفق المنظومة الإسلامية الرسمية، كلام الله الذي لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً؟ فمبدأ التناص قد يوحي بنسف كل ما قيل حول ألوهية النص القرآني وفرادته، وبتفكيك كامل وحدة النص الداخلية التي تكفل له التماسك والتناغم وتهبه جماليته وقدرته على التأثير. هذا فضلاً عن أن المتكلم، الذي هو الله، ليس كأي متكلم أو مؤلف بشري، حيث إن الله لا يحتاج إلى مثال سابق ونموذج جاهز يستعين به لصدور الكلام منه، في حين أن المتكلم البشري هو نتاج حتمي لثقافة محيطة به، ولا يفكر إلا بالاستناد إلى تجارب معيشة سابقاً، ولا يتكلم إلا وفق شيفرات نصية تعكس قيماً ومعتقدات وافتراضات وممارسات سابقة. فالنصوص السابقة، على ما يقول دانيال تشاندلر، "ليست لازمة فقط لتشييد نصوص أخرى، إنها لازمة أيضاً لتشييد التجربة. ومعظم ما نعرفه عن العالم يتأتى مما قرآناه في الكتب والصحف والمجلات ومما شاهدناه في السينما والتلفاز. فحاجة الحياة لكي تعاش من خلال النصوص أكبر مما نظن عادة"[13].

---

(12) العبارة منقولة عن كتاب: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص. 238.

(13) دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص. 331-341.

قد يكون لهذا الإشكال، مسوغه داخل المنظومة التقليدية في فهم النص الديني، لأنه يهدد الكثير من الثوابت التي سوغت التعامل مع النص الديني، القرآني بالتحديد، باعتباره نصاً مغلقاً على نفسه، وخالياً من الحركية الداخلية التي يصعب معها رسم الفاصل الواضح بين ما هو داخل النص وما هو خارجه. لكن لا يعود لهذا الإشكال أي معنى، إذا اعتبرنا أن كلام الله، مهما قيل في طبيعة مصدره وكيفية صدوره، لا يتقوم بالمصدر فقط، بل يتقوم بمتلقيه أيضاً سواء أكان مستمعاً أو قارئاً، وبالشيفرة المشتركة بين الباث والمتلقي، التي لا تقتصر على معجم اللغة وقوانين النحو، بل تشمل الثقافة العامة التي يتربى الأفراد في داخلها ويتعلمون في داخلها فهم الكلام وإنتاجه. فكلام الله، ليس مجرد تعليمات نازلة من أعلى إلى أسفل، أو معارف مجردة ومتعالية ومنفصلة عن واقع البشر ودائرة وعيهم التاريخي، بل هو مظهر من مظاهر حضور الله في العالم الإنساني، إنه الجانب المؤنسن في الله، وجسر العبور الذي يصل إلينا منه ونفهمه بدون شروح إضافية، والذي نصل من خلاله إليه بدون تكلف أو اصطناع. فوجود مخاطَب بشري في كلام الله، يستدعي بذاته استحضار مكونات المُخاطَب الثقافية واللغوية وبنى الوعي فيه وكامل مرجعياته اللغوية والنصية، والتي لا بد منها لإنتاج أي كلام أو توصيله أو فهمه.

علينا أن لا ننسى أن عملية إنتاج النص القرآني، كما تبين لنا، ليست عملية معزولة عن الحدث التاريخي الذي صدرت فيه، بل هي حدث متجدد، يهضم الحدث الماضي والآني، لغرض توليد نص جديد، وخلق مسار جديد وسياق متجدد. ما يعني أن النص القرآني لا يتقوم بما يصدر عن الله ابتداء فقط، بل بما يصدر عن البشر من أقوال وأفعال في ظرف وجودهم الاجتماعي والثقافي والسياسي.

فطالما أن هنالك مخاطَباً ومخاطبين يُقصد إفهامهم ويُتوقع منهم أن يتلقوا النص ويفهموه من دون جدول تعلميات مرفق لفك رموزه، فإن أية كلمة أو عبارة، يأتي بها النص القرآني تكون مسكونة بأصوات الآخرين، ومشبعة بتفسيراتهم، بل تكون الكلمة التي تُقال، كما يقول باختين، "نصف كلمات الآخرين". أي أن المخاطَب المتلقي، بطريقة ما، هو شريك في إنتاج الكلام، لا بصفته منتِجاً مباشرا له، بل بصفته مخاطَباً ومتلقياً، كان حاضراً بثقافته ومراجعياته النصية قبل أو أثناء إنتاج الكلام القرآني، باعتباره شرطاً ضرورياً لتلقي المخاطبين للكلام وتحليله وفهمه.

من هنا، فإن التناص، على فرض وجوده، يكشف عن الأبعاد المخفية للنص الديني، ويستحضر العناصر والمكونات التي حرصت منظومة التفسير التقليدية على تغييبها أو تجاهلها، وتحفز الباحث على تجاوز الفصل الحاد الذي شيِّد بين داخل النص وخارجه، وبين التناهي واللاتناهي، وتحمله على البحث عن الفضاء الواسع الذي يشبك النص القرآني مع ما سبقه من ثقافات وأقوال ومعتقدات، بقطع النظر عن شرفها ومكانتها، أو قداستها ودنسها. فالنص القرآني، رغم أنه "كلام الله، فقد جاء من العالم وبالعالم ولأجل العالم".

التناص في الخطاب القرآني لا يلغي ألوهية مصدره ولا ينتقص من قدرة المتكلم ومن إحاطة علمه لكل شيء، بل يتعلق بطبيعة الكلام نفسه الذي يتسم بأنه كلام تواصلي يهدف إلى إيصال مفهوم أو معنى أو رسالة وإلى إحداث تأثير أو انفعال ما. وهذا لا يتم إلا بسلوك قنوات التعبير المألوفة واستحضار فضاءات المعنى وأطر التفكير والمرجعيات النصية، التي تؤطر بمجموعها وعي المتلقي وتقولب تفكيره وتحدد طريقة كلامه وتلقيه للكلام وفهمه، بل تكون القناة الوحيدة لإيصال الرسالة إليه.

طبعا، لسنا هنا في مقام تحويل التناص، إلى إيديولوجيا معتمدة في توجيه النص، أو التحيز لمن ذهب بالفكرة بعيدا إلى حد "موت المؤلف"، أو إلى حد إلغاء السياق الداخلي للنص وتهميشه، أو صرف النظر عن البنى الكبرى والصغرى التي تتحكم في حركة معانيه[14]، بل القصد من استعمال المصطلح، توظيف إمكاناته الاستشكافية وخصوبته النقدية، لغرض إزاحة أوهام قيلت ونسجت حول النص الديني، والتعرف إلى مكونات جديدة ووقائع إضافية أغفلها العقل التقليدي أو حجبها أو قمعها، تسهم جميعها في توسعة أفق التفكير بالنص الديني، وفي إزاحة الستار عن شكل ومسار حضور الله في التاريخ البشري، الذي لا يتقوم بالتخاطب الكلامي فقط، بل بالاتصالية (Connectivity) والاستمرارية (Continuity)، اللتين تصلان بين صور حضوره المتعددة، لتجعلا منه حضوراً واحداً لا تقطُّعَ فيه ولا تبدل ولا انفصال.

(14) راجع: عبد الكريم شرفي، من التأويل إلى القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ص. 55-74.

ويمكن لنا، بشيء من التأمل والتدقيق، تقرير ثلاثة وجوه من وجوه التناص في القرآن الكريم: أولها التناص مع دعوات التوحيد السابقة، ولا سيما التوراة والإنجيل. وثانيها: التناص مع البنية الأسطورية عند العرب. وثالثها: التناص مع أقوال العرب المعاصرين للوحي.

10. 3 التناص بين القرآن ودعوات التوحيد السابقة

رغم أن المبدأ النظري للتناص مقترن بما بعد الحداثة، إلا أن الجهاز بذاته ليس جديداً. فشواهد العهد الجديد بالعهد القديم كثيرة ومتناثرة، بل يُنظر إلى العهد الجديد على أنه اكتمال لنبوءة العهد القديم، والتحقق الأمثل لمراميه ومقاصده. وقد بين القرآن الكريم كيفية رجوع المسيح إلى التوراة، والاستناد إليها في تأسيس دعوته، كما في الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾﴾ (الصف: 6)، والآية: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (آل عمران: 50)، والآية: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾﴾ (المائدة: 46).

وقد لاحظ الكثير من باحثي الإنجيل والتوراة، التشابه والتماثل في جوانب كثيرة، بين القرآن و"الكتاب المقدس" بعهديه القديم والجديد، واشتراكهما في طبقة موحدة من الخطاب، سواء أكان ذلك في الأسلوب، أو القصص، أو العبارات، أو الكلمات، أو الأفكار الرئيسية. كانت بدايات النظر والبحث في هذا التماثل، أو "التناص"، بين القرآن والتراث اليهودي والمسيحي، في منتصف القرن التاسع عشر، ولم تخل الكثير من أعمال المؤرخين وعلماء فقه اللغة حينها، من إغراض إيديولوجية ودوافع دينية وممارسات تبجيلية للإنجيل والتوراة، تمثلت بالانتقاص من أصالة القرآن والتقليل من إبداعيته الذاتية، والإلحاح على استعارة أكثر مقولاته وعباراته ومعارفه من التوراة والإنجيل.

كان إبراهام غرايغر (1810-1874)، من أوائل وأهم من تصدى لمسألة التناص بين القرآن والإنجيل. متأثراً بعصر الأنوار والوثوقية العالية بدور العقل، ومعتمداً

مقاربة نظرية ومستعينا بمصطلحات علمية بدلاً من المنحى الجدلي والدفاعي والديني الذي كان سائداً قبله، انطلق غرايغر في بحثه ليجيب عن السؤال: ماذا استعار محمد من اليهودية؟. انطلق في بحثه من أن محمداً رجل متدين وملتزم، إلا أن القرآن كتاب بشري لا إلهي، وأن الكثير من نصوصه إعادة صياغة لليهودية، وابتكار بشري لأفكار ونصوص وأدبيات الأديان التوحيدية السابقة عليه. وقد بذل لتأكيد فكرته جهداً لافتاً في تحديد وجوه التشابه والتماثل بين القرآن والتوراة والأدبيات التلمودية التي كانت سابقة على القرآن. لم تقتصر استعارة محمد من نصوص سابقة عليه، برأي غرايغر، على نصوص وتقاليد اليهودية، بل كانت التقاليد العربية والمسيحية قبل الإسلام مصادر أساسية أيضا، وهي التي خدمت محمداً في قوة دعوته وسلامة خطابه[15].

أما ريتشارد بيل، الذي عرف بإسهامه الرئيسي في إعادة ترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً، وعمل أيضاً في كتابه "أصول الإسلام في البيئة المسيحية"، على كشف التشابه والتقارب الكبير بين الخطاب القرآني واليهودية. وقد ركز على إسهامات المسيحية في انبثاق الإسلام، بأن تعقب لحظات إتصال محمد بالمسيحية قبل تلقيه الوحي، التي كانت بنظره حاضرة في البيئة العربية، وكانت جزءاً من الذهن العربي الموجود زمن النبي. يقول بيل: "يدَّعي محمد أنه نبي عربي وهو كذلك، وسنرى أنه يستعير بوعيٍ عباراتٍ وأفكاراً يهودية ومسيحية، إلا أنه يقدمها بمادة عربية، يمكن ان تكون أصولها مستقاة من خارج المنطقة العربية، ولكنها في زمن محمد أصبحت جزءاً من الذهن العربي"[16].

وقد أشار اغناتس غولدتسيهر بشيء من الإقتضاب، إلى مصادر ومرجعيات الوحي عن النبي، التي رآى أنها ليست "إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها، التي تأثر بها تأثراً عميقاً ورآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه"[17]. وهو

---

(15) John Reeves, Bible and the Quran, Essays in scriptual intertextuality, Society of Biblical Literature, Netherlands, 2003, pp.7-8.

(16) Ibid, pp. 11.

(17) غولدتسيهر اغناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد موسى، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص. 20-21.

موقف، وإن كان يغيب عنصر الوحي في دعوة النبي، إلا أنه يعكس الألفة والتشابه اللتين وجدهما أكثر المستشرقين، بين النص القرآني من جهة وبين النص التوراتي والنص الإنجيلي من جهة أخرى.

ومن أبرز الباحثين المعاصرين في هذا المجال، جون فانسبروغ، الذي فحص تناسب وتشابه كلمات القرآن والجمل والرموز والأفكار فيه مع النصوص القديمة من التوراة والتقليد التلمودي والإنجيل. لم يهدف جون، كما فعل غرايغر وبيل، إلى تأكيد فكرة اقتباس محمد للكثير من النصوص اليهودية والمسيحية في النص القرآني، بل أراد أن يؤكد أن أصل تشكل القرآن وتبلوره وتطوره، قد حصل داخل فضاء العصر اليهودي-المسيحي. فالنبي لم يُعِد صياغة النصوص التوراتية الإنجيلية أو التلمودية، بل كانت عملية إنتاج النص القرآني نفسها، وهي عملية معقدة (Complex) ومتطورة (Sophisticated)، متموضعة كليا في سياق النصوص التوحيدية السابقة لها، ومنغمسة في فضائها ومجالها. فالمواد التوراتية التي نعثر عليها في القرآن ليست مجرد إعادة تشكيل أو صياغة لها، بل هي حاضرة من باب أن القرآن نص يؤسس مرجعيته وسلطته الذاتية، ويقيم علاقته من النصوص الدينية السابقة عليه لغرض موضعة نفسه كلياً في سياق النصوص المكوِّنة الأولى. التناص بين القرآن والإنجيل (بعهديه) بنظر فانسبروغ، يعني أن القرآن انبثق من مدونات سابقة له ومحيطة به، إلا أن القرآن في الوقت نفسه، انفصل عن هذه المصادر وبني نفسه باعتباره نصاً ومصدراً أدبياً مستقلين، فحفظ خصوصيته الفنية والجمالية والبلاغية[18].

وقد ذهب جون ريفز، وهو من الباحثين البارزين والمعاصرين في هذا المجال وصاحب كتاب "التناص بين الإنجيل (بعهديه) والقرآن"، إلى أن التداخل والتشابك بين النصين، هما بمثابة "طبقة فوق طبقة وتقليد فوق تقليد متداخلين إلى حد أنه لا يمكن التقاط واحدة بدون الأخرى، أو اللاحق بدون السابق، بل وحتى معرفة أو فهم السابق بدون لحاظ الشكل الذي اتخذه لاحقاً"[19].

---

(18) Ibid. See Also: Martin, R. C. ed. In approaches to Islam in Religeous Studies, University of Arizona Press, Tuscan, 156-159.

(19) Ibid, pp.2.

ويحلل هشام جعيط عن كثب القرابة بين القرآن وآثار إفرائيم[20]، التي هي عبارة عن عظات يتجه بها إلى الشعب من وثنيين ومسيحيين. حيث يجد جعيط أن هذه التشابهات "كبيرة إلى درجة أنه يصعب على المؤرخ أن يعتبر أنها من محض الصدفة أو أن هذه الأفكار أخذت بصفة شفوية عن رهبان متجولين في عكاظ أو في اليمن، كما يرى ذلك أندري، ذلك أن التشابهات ليست فقط في الفكر بل في التعابير والصور والاستعارات"[21].

ولا يقتصر التناص بين القرآن والإرث التوحيدي السابق، على التعابير والمفاهيم، بل يشمل الكلمات أيضاً. وقد جمع السيوطي في الإتقان ما ورد في القرآن بغير لغة العرب، وإن كان بعضه قد تعرَّب من قبله. وأكثر هذه الكلمات هو من اللغة السريانية أو النبطية التي كان يتكلم بها النصارى مع اللغة العربية التي تبنوها في هجرتهم إلى الحجاز ومكة. من هذه الكلمات: أسباط، وحطة، وحواريون، وربانيون، والرحمن، ومرقوم، وملكوت. بل توجد عبارات في القرآن كانت تستعمل في البيئة المسيحية في الجزيرة العربية قبل الدعوة وأثناءها، مثل: "الرحمن الرحيم"، "الحي القيوم"، والصراط المستقيم"، وهو دليل، كما يرى جعيط، على قوة تأثير النصرانية الناطقة بالسريانية على البيئة التي عاش فيها محمد[22].

ويؤكد هشام جعيط، تأثير المسيحية على محمد، ويرى أن تأثيرها "ليس سطحياً، إنما هو عميق ومستبطن بقوة"، بل يرى جعيط أن وجود بيئة دينية توحيدية سابقة له، شرط تاريخي لظهور دعوته، إذ "لا بد من سياق فكري ووجداني يسبق المصلحين والمبدعين، فبدون هيكلة الهندوسية في زمانه لم يكن ليظهر بوذا. ومن دون المسيحية الشرقية-السورية لم يكن ليظهر محمد". وبدون هذا السياق السابق والتأثر المفترض، "عاد محمد غير ممكن في بلده وفي زمانه. أو وجب على المؤرخ الإذعان والإقرار بألوهية القرآن مبدئياً ونهائياً والتوقف عن كل بحث". فالواقع التاريخي آنئذ، على ما يقول هشام جعيط، "يشهد على ذلك التأثير، إذ كانت

---

(20) الذي كان من آباء الكنيسة وخلَّف آثاراً باليونانية والسريانية

(21) هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 161-186

(22) المصدر نفسه.

المسيحية محيطة بمكة من كل الجوانب، وكانت طاغية في الشرق الأوسط. فالأناجيل وكتابات الرسل والأناجيل المنحولة، وهي متعددة، وآثار آباء الكنيسة كانت تتجول بكثرة في تلك الفترة"[23]. ومن المستحيل برأي جعيط، "على أي مبدع ديني جدي وذي قيمة (كمحمد) أن يتجاهلها. فالنبي محمد جدي تماماً واع بصعوبة الرسالة وواع بقدراته". ويستقرب أن تكون المسيحية السورية هي صاحبة التأثير الأكبر على "إسكاتولوجيا القرآن، وعلى قسط وافر من الأفكار والتعابير". ويرى هشام جعيط، أن "التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية في الفترة المكية، عندما ظهر الإسلام وتحددت معالمه الميتافيزيقية والعقدية. وهذا خلافاً لرأي قد ساد في زمن معين اعتمادا على صرامة التوحيدية القرآنية وكأنها رجوع إلى اليهودية من وراء المسيحية وتثليثها". ولا يستبعد جعيط، أن يكون هناك في عهد النبي أناجيل بالعربية وكتابات مسيحية متعددة استعملت أصلاً ونموذجاً لبعض الأناجيل المنحولة المكتوبة بلغات شتى وهي مندرجة فيها، وأن يكون محمد اطلع على هذه الأدبيات وعلى غيرها. فهذا بحسب جعيط "أمر يصعب نفيه تاريخياً"[24].

ولا يلغي اطلاع النبي محمد على الإرث التوحيدي، في اليهودية والمسيحية، أصالة مشروع النبي، بل يرى جعيط أنه "مهما يكن من قول حول التناص بين القرآن والنصوص التوحيدية السابقة عليه، كان من الصعب على محمد أن لا يتأثر المسيحية مبدئياً، لكن الخيار كان عربياً. حيث لم يخلط محمد بين المسيحية والغنوصية مثلاً، إنما بقي في الخط الإبراهيمي، المسيحي-اليهودي فيما يخص المعتقد الأساسي والمقدس المرجعي. فالقرآن باعتباره نصاً من القرن السابع الميلادي ووثيقة من هذه الفترة "أخذ من موروثها ببراعة فائقة"[25]، ليوجد لنفسه حيزه البلاغي وفضاءه النصي الخاص به.

ولو تجاوزنا جهة البحث التاريخي والفيلولوجي، حول وجوه التشابه والتماثل بين القرآن والإرث اليهودي-المسيحي السابق عليه، ونظرنا في النص القرآني نفسه،

(23) المصدر نفسه.
(24) المصدر نفسه
(25) المصدر نفسه.

فإننا نجد أن القرآن ومن خلال بعض آياته يحيل إلى النصوص التوحيدية السابقة له، ويقيم نسباً وقرابة بينه وبينها، ولا سيما التوراة والإنجيل. ففي الآية: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ (التوبة: 111)، والآية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (التوراة والإنجيل) ﴿وَمُهَيْمِنًا﴾ (مؤتمناً عليه)' (المائدة: 48). والآية: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ﴾ (الأعراف: 157)، وهو نسب يُشرِّع لتواصل تاريخي للوحي، وتأكيد وحدة المصدر من جهة، واكتساب مشروعية للخطاب القرآني ومنحه قوة تأثير وهيبة، من خلال التأكيد على أنه لم يأت من لا شيء أو منعزلاً ومنفصلاً عن السياقات التي سبقته، بل هو من صلبها وهي من صلبه.

ولا يشير القرآن إلى الإنجيل والتوراة بصفتهما كتابي وحي مفترضي الوجود زمن موسى وعيسى فقط، بل يشير إلى التوراة والإنجيل المتداولين بين اليهود والمسيحيين زمن النبي. ففي الآية: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ...﴾ (المائدة: 43)، في إشارة إلى التوراة الموجودة بين يدي اليهود زمن النبي بصفتها حاملة لحكم الله. والآية: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ...﴾ (الأعراف: 157)، والآية: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم...﴾ (المائدة: 66). وهي آيات تحيل إلى نصوص موجودة ومتداولة بين أيدي اليهود والمسيحيين زمن النبي. حيث نجد أن القرآن لم يكتف بذكر معارفه وتبليغ تعاليمه بنحو مستقل ومنعزل عن أقوال الوحي التي سبقته، بل عمل على تقوية مقولاته وإسنادها بما يشبهها في الإنجيل والتوراة. ففي الآية التالية مثلاً، نجد القرآن يعدد صفات النبي وأتباعه، ثم يذكر أن أصل هذه الصفات موجود في التوراة والإنجيل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ ﴿ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ...﴾ (الفتح: 29)، والآية: ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ﴾ (الأعراف: 157). ما يعني أن القرآن ينتمي بطريقة أو بأخرى إلى فضاء نصي أوسع، يشمل نصوص الدعوات السابقة التي يعلن القرآن انتماءه إليها، ويحرص على الإحالة إليها والاقتباس منها. ما يدل على ضرورة استحضار النصوص الدينية، التي كانت حاضرة ومتداولة زمن النبي، ولا سيما

التوراة والإنجيل، لتشكل مدخلاً للتعرف إلى عملية تشكل النص القرآني نفسه، والأثر الذي تركته على مضامينه ورؤاه. وهو أمر لم يحصل حتى الآن، وما تزال موانعه كثيرة، أبرزها هيمنة النظرة الإقصائية المتبادلة بين أتباع المنظومات الدينية التوحيدية.

كذلك لا يخلو القرآن من اقتباسات لفظية لأقوال موسى والمسيح، كما في الآية: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (المائدة: 114)، والآية: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝٦﴾ (الصف: 6)، والآية: ﴿كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّۦنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ...﴾ (الصف: 14)، والآية: ﴿هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ...﴾ (المائدة: 72)، والآية: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ...﴾ (البقرة: 54)، والآية: ﴿قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ...﴾ (يونس: 81). وهي مواضع كثيرة وموزعة في أكثر سور القرآن. كما لا يخلو القرآن من استشهاد واقتباس لأقوال الملل السابقة والحوارات التي دارت بينهم وبين الأنبياء والمصلحين: كما في الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا...﴾ (البقرة: 67)، والآية: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ...﴾ (التوبة: 30). وهي اقتباسات كثيرة ومحورية في أكثر سور القرآن، ما يوحي بوجود نص إلهي جامع للكتب المنزلة، تتوحد من خلاله مشخصاته المتعددة وتمظهراته التاريخية المتنوعة. لا يمكن تحسس أبسط ملامحه إلا بأفق كوني وحساسية إنسانية قادرة على رؤية الكل في الجزء، والوحدة في الكثرة.

التناص بين القرآن وباقي الكتب التوحيدية، لم يكن تجميعاً اعتباطياً من القرآن للنصوص السابقة، أو مجرد نقل محايد لما قيل في السابق، بل هو عبارة عن فاعلية خاصة بالقرآن، يعيد بها إنتاج ما يقتبسه ويحيل إليه، ويضعه داخل سياق جديد وفضاء دلالي مختلف، ينزع عنه تاريخيته وقِدَمَهُ الزمني، ويخلق فيه طاقة تأثير وفاعلية جديدة تخدم حدث الوحي الجديد في مسعاه لانتزاع الاعتراف وخلق حيزه الوجودي الخاص. وهو ما يجعل من التناص عملية اقتباس وتحويل وإعادة إنتاج، ومزيجاً من الوصل والفصل، أو الاستمرار والانقطاع، أو التماهي والاختلاف.

ويمكن تصوير آلية التناص بين النص الديني الجديد والنصوص الدينية السابقة

له، كما رآها رادني ستارك، وهو محق بذلك، في أن أي دين جديد، يسعى للإبقاء على استمرارية النظام الديني السابق عليه في المجتمعات التي يظهر فيها، ويقيم بالمقابل مستوى معيناً من المواجهة مع البيئة المحيطة. ويمكن ملاحظة هذا التوتر بين القديم والجديد في زمني انبثاق الديانة اليهودية والمسيحية. حيث أبقى كل منهما على تقاليد دينية معاصرة له، وشرعا في إعادة بناء الرؤية الدينية القائمة، ومراجعة التقاليد السائدة وإعادة تأويلها، وهي التقاليد الكنعانية في حالة اليهودية، والإرث اليهودي والتقاليد اليونانية-الرومانية في حياة المسيحية. فلكي ينجح الدين الجديد، يرى ستارك، أن "عليه أن يُحصِّل الاعتراف ديناً أصيلاً من خلال إدخال وإدماج حقائق معترف بها من أديان سابقة". ولكن إذا كان سيقتصر على أن يكون نسخة مما هو موجود، فإنه سيفشل في إثبات تمايزه من الأديان الأخرى. وكما يقول ستارك: "على هذه الأديان أن تنحرف ولكن ليس كثيراً"[26]. إذ إن عليها أن تظهر أصالتها من خلال التعارف والتطابق مع دين أصيل وفي نفس الوقت تجتذب أتباعاً جدداً من خلال تأكيد فرادتها.

ففي الوقت الذي يعمل الدين الجديد على إدماج السمات الرئيسية والمركزية للأديان السابقة له، فإنه يعمل أيضاً على التبشير بفشل الأديان القائمة في تلبية الحاجات الروحية والاجتماعية للجيل الجديد. هذه العلاقة النزاعية-الجدلية، تمكن ملاحظتها في نصوص الأديان التوحيدية، التي تبين بوضوح التجاذب والتوتر بين الدين الجديد الذي تمثله وتعبر عنه، والأديان القائمة التي انبثقت منها بشكل مباشر أو غير مباشر. فالتوراة تحيل بشكل ثابت ودائم إلى شرور وإغراءات الكنعانيين وأديانهم، والعهد الجديد يكرر إدانته لانتهاكات اليهود وسوء سلوكهم ويدين وثنية الأديان اليونانية-رومانية. والأمر نفسه نجده في القرآن الكريم، الذي لا يمكن التغاضي عن الكثير من التماثلات والتشابهات بينه وبين التوراة والإنجيل أو إنكارها، سواء أكانت في بنائه وتصميمه الكلي، أو في قصصه ومواعظه، وفي نفس الوقت لم ينفك القرآن

---

(26) Rodney Stark, "How New Religions Succeed: A Theoretical Model", in: The Future of New Religious Movements, by Bromley D., Hammond P., Mercer University Press,1987, pp. 12.

عن إقامة مسافة وحيز خاص به دون كل الدعوات السابقة، ويجري عملية تقييم للتجارب التي سبقته، ولا يتردد في إدانة مسالك اليهود، والتحفظ على مذاهب الثالوث في المسيحية[27].

10. 4 التناص الأسطوري (أو القصصي)

صُمّمت الأسطورة لمساعدتنا على التعامل مع المآزق البشرية المستعصية، وإعانة الناس على تحديد موقعهم في العالم وتحديد وُجهتهم فيه، وهي تعبير عن حسنا الفطري بأن في البشر والعالم المادي حقائق ووقائع، أكثر بكثير مما يظهر للعين. فالميثولوجيا، بصفتها صياغة فنية، قادرة على الإشارة إلى ما وراء التاريخ وإلى ما هو غير زمني في الوجود البشري، وتساعدنا في التعرف إلى ما وراء التدافع الفوضوي للأحداث العشوائية، وفي تبصر جوهر الحقيقة. فالأسطورة تدور حول المجهول، حول أشياء لا نملك منذ البداية كلمات للتعبير عنها، بحكم أنها تتكلم عن عالم مواز لعالمنا وداعم لوجودنا وأكثر غنى وقوة وديمومة من عالمنا. بذلك، ليست الأسطورة ذلك الحديث الوهمي الكاذب أو الباطل، بل كشف الدرس الأنتربولوجي أن الاساطير والقصص هي الأدوات التي يتحدث بها المخيال المجتمعي عن رموزه التأسيسية ويكوّن من خلالها ذاته. بحيث يمكن القول بعدم وجود مجتمع بلا أساطير أو رموز تأسيسية[28].

من الخطأ إذاً اعتبار الأسطورة نمطاً متدنيا في التفكير، يسوغ لنا، عند وصول البشرية إلى عصر العقلانية، رميها جانباً. فالميثولوجيا ليست محاولة مبكرة لتدوين التاريخ أو فهمه، كما أنها لا تدعي موضوعية قصصها وصحتها، بل هي لعبة تتعالى على عالمنا المتشظي والمأساوي، وتساعدنا على التقاط إمكانات جديدة. فقوة الأسطورة، ليس بما تقدمه من حقائق بل بما تحققه من تأثير ومن استجابة وتلبية لتجربة التعالي التي كانت ولا تزال، جزءاً من التجربة البشرية. وإذا لم تستطع تقديم رؤى جديدة حول المعنى الأعمق للحياة، تكون قد أخفقت. لذلك، لا تمكن مقاربة

---

(27) Ibid.

(28) كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص. 6-13.

الأسطورة بطريقة دنيوية صرف، بل تفهم فقط في مناخ شعائري وسياق طقوسي يجعلها على مسافة مستقلة عن الحياة اليومية. لذلك لا بد من اختبارها من حيث هي جزء من عملية تحول شخصي[29].

وقد كشف بول ريكور القناع عن المحتوى الايديولوجي الذي تخفيه الأسطورة بوصفها وعياً مموهاً. ووجود بعد آخر لها هو بعدها اليوتوبي، أي الحلم بما لم يوجد بعد بالانفتاح على المستقبل، وتصور أشكال بديلة يمكن أن تنوب عما هو واقع قائم. ويدعو ريكور إلى دراسة هذا المحتوى تحت اسم تأويلية الإثبات، التي تعني "احتمال وجود معنى بعيد للأساطير بالإضافة إلى معناها القريب، أي وجود أفق غائي يتطلع إلى الأمام، إلى جوار الأفق الاصلي الذي ينظر إلى الخلف. فالأسطورة ليست مجرد حنين لعالم منسي بل تشكل كشفاً لعوالم غير مسبوقة وانفتاحاً على عوالم أخرى ممكنة تسمو على حدود عالمنا الفعلي المستقر، وتقوم بوظيفة بعث اللغة وتجديدها"[30].

ليست الأسطورة إذاً، سلسلة تعاليم نتلقاها ببرودة عقلية، بل تتخذ أشكالاً وأنماطاً متعددة، بعضها لا يستند إلى حقيقة موضوعية، وبعضها يستند إلى حدث حقيقي ولكن تعاد صياغته بطريقة تولد فينا أحاسيس ومشاعر وتحولات، وتخلق في داخلنا اختبارات روحية ومعنوية. الميثولوجيا بذلك نتاج فني قوي، قادر على اجتياح كينونتنا وتغييرها إلى الأبد. فالفن، في الرواية والقصة بالخصوص، كما يقول الناقد البريطاني جورج ستاينر، مثله مثل التجارب الدينية والميتافيزيقية، هو أكثر النداءات التي تحدث "اقتحاماً" وتحولاً في تجربة الاختبار الإنساني، إنها "الطيش المتطفل والعدواني الذي يقتحم ويسائل الخصوصيات النهائية من وجودنا، إنها الإعلان الذي يقتحم بيتنا الصغير داخل كينونتنا الحذرة، بحيث لا يعود مسكوننا بالطريقة نفسها التي كان عليها من قبل. إنها مواجهة متعالية تأمرنا بطريقة مؤثرة: غير حياتك"[31]. وهذا

---

(29) المصدر نفسه.

(30) بول ريكور، الوجود الزمان السرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص. 102.

(31) George Steiner, Real Presence: Is There any Thing in What We Say?, London, pp.142-143.

يفسر تركيز الأسطورة على القصة والرواية، لأنها تساعدنا على رؤية العالم بطريقة مختلفة، ترينا كيف ننظر في قلوبنا وكيف نرى عالمنا بمنظور يذهب إلى ما وراء اهتماماتنا الخاصة.

وقد وردت عبارة أساطير الأولين في القرآن تسع مرات في آيات مختلفة، بعضها مكي وبعضها مدني. من قبيل الآية: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ...﴾ (الفرقان: 5)، والآية: ﴿لَوۡ نَشَآءُ لَقُلۡنَا مِثۡلَ هَٰذَآ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾﴾ (الأنفال: 31). حيث ذكر الطبري أن الأساطير جمع أسطر وهو جمع الجمع، وأساطير الأولين: أشعارهم وكهانتهم، يعنون أحاديثهم التي كانوا يسطرونها في كتبهم. أما جواد علي فيرى أن الاسطورة كلمة معربة، أخذها العرب من الروم قبل الإسلام، وهي إستوريا في اليونانية وهيستوريا في اللاتينية، وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتاريخ، واستعملها العرب بنفس المعنى. في حين ذهب آخرون إلى أن الكلمة مأخوذة من السريانية حيث ترد سرتو وسورتو بمعنى سطر. ويرى سعيد الغانمي أن جذر كلمة أسطورة هو سطر، وهو من أقدم الجذور في اللغة العربية وموجود قبل الاحتكاك بالرومان، ويرد في المعجم النبطي بصيغة سطر وسطرا سوطرين وكلها تدل على الكتابة والوثائق والمدونات. وقد جاء في تفسير الطبري عن عبارة "أساطير الأولين": "إن تأويله ما هذا إلا ما كتبه الأولون"[32]. ويرجح سعيد الغانمي أن مفردة الأساطير قد تطورت من معنى المدونات والكتب في الفترة المكية، إلى معنى الأحاديث والحكايات في الفترة المدنية، إلى معنى الخرافات والترهات والأباطيل في زمن التدوين بعد النبي[33].

ويمكن الإشارة إلى ثلاث مسائل، يمكن من خلالها التعرف إلى التناص الأسطوري والقصصي والثقافي الحاصل بين أساطير العرب والثقافات المحيطة وبين القرآن.

أولها، التحدي الذي أطلقه النضر بن الحارث، الذي كان من "شياطين

---

(32) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج. 7، ص. 226.

(33) ياروسلاف ستيتكيفيتش، العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، مقدمة المترجم.

قريش" ، أي من أذكيائها المتعلمين، حيث درس في الحيرة وبلاد فارس، وحين جهر النبي بالدعوة إلى الإسلام كان النضر "أشد مبادأة للنبي بالتكذيب والأذى وكان صاحب أحاديث"[34] أي كان قاصاً مولعاً بالقصص والأساطير الجاهلية العربية والفارسية. يقول الطبري: " إنه كان يختلف إلى الحيرة فيسمع سجع أهلها وكلامهم"[35]، وينقل عن النضر قوله: "تعلمت فيها أحاديث ملوك فارس وأحاديث رستم وأسفنديار"[36]. والظاهر أن معرفته بالأساطير والقصص الفارسية والعربية القديمة قد شجعته على الاجتراء في تحدي الرسول، يقول بن هشام: "كان إذا جلس رسول الله مجلسا فذكَّر فيه بالله، وحذَّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: "أنا والله يا معشر قريش أحدث حديثا منه، فهلم إلي، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسفنديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثا مني؟ قال بن هشام: وهو الذي قال فيما بلغني: سأنزل مثلما أنزل الله[37]. وقد نزلت في النضر ثماني آيات، وكل ما ذكر في القرآن من الأساطير فهو فيه. وهو يفسر الموقف السلبي للمسلمين من معنى الأسطورة.

وهكذا برز تحدي النضر بن الحارث للنبي، وادعاؤه بأن ما قاله النبي حكايات وقصص مقولة ومتداولة في المجالين العربي والفارسي، وأنه قادر على الإتيان بمثله أو بما ينافسه. وكل هذا يشير إلى جهة غير مصرح بها في قصة النضر، وهي التشابه والتماثل البنائي والتركيبي والاصطلاحي الذين لمسهما بين القصص القرآني، وبين ما سمعه وتعلمه في بلاد الحيرة وفارس. أي رأى فيها قصصاً شبيهة بالذي يعرفه، من دون أن يدرك بالمقابل، الجديد الذي أضافه القرآن إلى ما تداوله العرب من قصص أو أحاديث، وما أحدثه القرآن فيها من تحويل لتخدم الغرض الديني الجديد. فما قصه القرآن لم يكن تكراراً لأصول يحتمل وجودها في أساطير العرب وقصصهم

---

(34) البلاذري، أنساب الأشراف، دار الأعلمي، بيروت، 1974، ج. 1، ص. 139.

(35) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج. 9، ص. 152.

(36) المصدر نفسه، ج. 18، ص. 137.

(37) ابن هشام السيرة النبوية، ج. 1، ص. 321

المختزنة في مخيالهم الجمعي، بل هي إعادة توزيع، تفكيك وإعادة بناء، امتصاص وتحويل جذري للعديد من النصوص القصصية السابقة له، من دون إلغاء أو امحاء كامل لأوجه التماثل والتشابه في إيقاع القصة القرآنية الجديدة والقصص السابقة، سواء أكان ذلك في الإيقاع أو النمط السردي، أو الشخصيات الموجودة فيها والأحداث التي تدور حولها[38].

الفارق بين القصص العربي السابق والراسخ في الذاكرة العربية الجمعية، وما طرحه القرآن من قصص، يكمن في المحتوى الايديولوجي أو الرسالة الأخلاقية أو الاجتماعية لكل منهما. ففي حين تتمثل الأسطورة المحتوى الايديولوجي للمخيال الجاهلي، يمثل القصص من وجهة نظر الإسلام المنبثق حديثا رواية متطلعة إلى ما يريد الإسلام للمجتمع الذي أسسه أن يكون عليه. فالتناص بين النص القرآني و "أساطير الأولين"، يقوم على استراتيجية خاصة بالقرآن في إعادة تشكيل المخيال العربي "الجاهلي" من خلال إعادة صياغة رموزه التأسيسية. فنجد القرآن يطلق اسم "الأسطورة" على المحتوى الايديولوجي المذموم الذي يمثل منظور المجتمع القديم لنفسه، ويطلق اسم القصص على المحتوى الجديد الذي يطمح أن يتبناه هذا المجتمع. وهذا يفسر تكرار مفهوم العبرة في القرآن، الذي يطالب الناس "باحتذاء سنة سابقة سلكها نموذج قديم، وفي الوقت نفسه التفكر وإعادة النظر في الذات والنموذج السابق معاً لتجنب ما قد يعترضه من عوائق"[39]. فالعبرة، بهذا المعنى، وعي للذات من خلال الوعي بالآخر، من خلال التعرف إلى تفاصيل رموزه التأسيسية والانقطاع في الوقت نفسه عن المحتوى الايديولوجي الراكد في صلبها.

ثانيها، قصة ثمود وناقة صالح وقِدار الغصن الذهبي، التي كانت أحد رموز الوعي العربي التأسيسية في المخيال الجاهلي، والتي عمل الإسلام على إعادة صياغتها، ليجعل منها رمزاً تأسيسيا جديداً داخل المجتمع الجديد المنبثق عن الإسلام. فالعرب في الجاهلية كانوا يعرفون قصة ثمود وصاغوا أسطورتها في نصوص شعرية جاهلية كثيرة، ووصلت إلينا على شكل روايات مبعثرة، وربما تكون قد

---

(38) راجع: ياروسلاف، العرب والغصن الذهبي، ص.31-47.

(39) المصدر نفسه، مقدمة المترجم.

تعرضت لإعادة الرواية والتغيير في وقائعها أو شخوصها السرديين مراراً. إلا أن النص القرآني أفلح في أعادة بناء هذه القصة بطريقة تناسب مقصده وأهدافه، مشكلاً بذلك شيفرته الثقافية الخاصة، باختيار أكثر المواد الأصلية المحددة تحديداً مركزياً من الشفرة القديمة، وواضعاً الشيفرة الجديدة في مواجهة الشيفرة القديمة[40].

من هنا، فإن السرد القصصي في القرآن، لم يأت من لا شيء، أو أمر غير مسبوق، بل هو جزء من عملية بناء الوعي الجديد، التي تدخل في فعل حوار وجدل وصراع مع مواد موجودة وتعمل على زحزحتها من دائرة الوعي، لا عن طريق إلغائها بل بإعادة إنتاجها وإدماج تعابيرها وصيغها الرمزية وأساليبها السردية والقصصية داخل سياق تركيبي جديد. وبالتالي يلعب النص دور مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة والمقتلعة من سياقها النصي السابق ليضعها ضمن منظورات جديدة، لتخدم معنى آخر يعطل مفعول المعنى السابق، ويخدم المغزى والأهداف الجديدة.

ثالثها: وجود ما أسماه محمد أركون بظاهرة "التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني". فهناك مثلاً في سورة الكهف "ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الإسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم وتجسِّد نقل الشيء ذاته، وهو: الرسالة الإلهية الخالدة. إنَّ كلّ واحدة من هذه القصص مركبة تماماً على قاعدة البنية السيميائية المذكورة آنفاً. وفي كلِّ واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الذي سيتلقى الرسالة ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها لكي يغيّر مجرى الوجود البشري ومعناه النهائي باعتباره مرتبطاً باللّه وتعاليمه"[41].

وقد وجد محمد أركون، "أن الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق له. مثل شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجن والتصورات الأسطورية المشكلة عن الشعوب القديمة، والكثير من القصص التربوية ذات العبرة. كل ذلك مرتبط بثقافات سابقة للإسلام. ولكن القرآن يستولي من جديد

---

(40) المصدر نفسه، ص. 31-47.

(41) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص. 13-20.

على أنقاض الخطاب الاجتماعي القديم هذا من أجل بناء قصر إيديولوجي جديد، كما تشهد على ذلك سورة الكهف". بهذا المعنى يستنتج أركون أن "القرآن خطاب ذو بنية أسطورية. ولكن معنى الأسطورة هنا يطابق معنى كلمة القصص في القرآن، وليس معناها الشائع في اللغة العربية: أي الحكايات الخرافية الخالية العارية من الحقيقة"[42].

وينبه أركون إلى خطأ المنهجية الفيلولوجية في فهم استراتيجية التناص القرآنية، بالقول: "إن استخدام القرآن لعناصر متفرقة من المفاهيم والشعائر والعقائد والحكايات المعروفة لدى الثقافات السابقة عليه لا ينبغي أن يعني البحث عن التأثيرات على الطريقة المتبعة من قبل الفيلولوجيين التاريخنيين. فهؤلاء يتمسكون بنظرية معروفة عن الأصالة أو الابتكارية الأدبية والعقدية. وهذه النظرية تمنع عمليا عمل إعادة الخلق والإبداع لشيء جديد انطلاقا من مواد مبعثرة مستمدة من التراثات السابقة". فالمسألة هنا لا تتعلق بتأثير السابق على اللاحق، أو البحث عن أصل الفكرة أو العبارة من نصوص وثقافات سابقة، بل ينبغي التعرف إلى استراتيجية النص الجديد في دمجه وتحويله وتوجيهه للنصوص السابقة، التي تجعل من المكونات السابقة خلقاً آخر. من هنا يدعو أركون، بحثاً عن بديل للمنهج الفيلولوجي أو التاريخي، المهووس بأصل الأشياء ومصدرها من الماضي السحيق، إلى اعتماد "علم الألسنيات الحديثة وعلم السيميائيات"، اللذين يتيحان لنا اكتشاف الحيوية الخاصة بالقرآن، وأن "نبين في كل قصة رواها القرآن كيف أن الخطاب السردي يفتتح تجربة جديدة للتأله عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد وحتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة"[43]. وهو الأمر الذي ما زال بعيداً بحسب أركون، لأن هنالك جانباً تعسفياً في دائرة الوعي الديني الإسلامي، يرفض "الاعتراف بأساليب المعرفة الاسطورية وإسهاماتها"[44].

لا يتعلق التناص الأسطوري أو القصصي في القرآن، بمدى تطابق هذه القصص

---

(42) المصدر نفسه.
(43) المصدر نفسه.
(44) المصدر نفسه.

مع الواقع، فالقصة لا توثق الحدث بل تعمل على خلقه وتوجيهه وطرح العبرة منه، إنها تطل على الأسئلة الحرجة والمقلقة للإنسان، وتعمل على إيجاد رهانات أخلاقية ووجودية تتصل بمسائل الحياة الكلية. وهذا لا يبدأ من فراغ، ولا يمكن للناس أن تفهم صياغات القصة وعباراتها وعِبَرَها، إذا جاءت مستقلة ومنفصلة عن بنية التفكير الديني السابقة عليها والمتمثلة بجملة الرموز والقصص والمتخيلات، أي المتمثلة في البنية الأسطورية التي تولد وعيهم وتجاربهم بكل ما هو فوق الحياة وما هو وراء الطبيعة. فالتأسيس الديني الجديد، سواء أكان في قصصه أو عبره، لا يمكنه تجاهل الوعي الأسطوري السابق، ولا يمكنه القفز فوق بنيته ونظمه ونصوصه في بناء مجاله الجديد، بل لا بد أن يمر من خلال ما يفهمه الناس ويعونه عن حقائق الغيب والآخرة، وينطلق من ذاكرتهم الأسطورية، التي تشكل مخيالهم الجمعي حول مسائل الماوراء وصور حضورها في حياتهم. إلا أن هذا، لا يتم بتكرار ما قيل أو بتجميع اعتباطي لما هو معروف ومتداول، بل بعملية تحويل وإعادة إنتاج، لنصوص سابقة، ووضعها في سياق جديد، وداخل إطار تفكير مختلف (بارادايم). وهذه هي وظيفة التناص الأساسية، التي لا تسعى إلى القطيعة مع ما هو قائم من نصوص وثقافة وأطر وعي أو إلى تجاهله، بل تستند إلى نصوص وأقوال سابقة، وتعمل على إعادة إنتاجها وتحويلها. التناص استراتيجة احتواء للسابق تمهيداً للإتيان بخلقٍ جديد.

10. 5 التناص مع أقوال العرب المعاصرين للوحي

من جملة اقتباسات القرآن، نقله لأقوال الذين عاصروا الدعوة الدينية، حيث سجل ردود أفعالهم، وجعل من أقوالهم جزءاً من تكوين الآية الداخلي. فالآية لا تتكلم عن أقوالهم، بل نجدها عين أقوالهم وردود أفعالهم. إلا أن نقل القرآن لأقوالهم ليس مجرد تسجيل توثيقي لوقائع تاريخية حاصلة، بل هو جزء من عملية هضم وامتصاص للأحداث المحيطة بالدعوة الدينية، ووضعها في سياق جديد من أجل أن يخدم دلالة جديدة وغاية ومقصداً حديثين.

ومن الآيات التي تنقل أقوال معارضي الدعوة الدينية والمتآمرين عليها: ﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ (البقرة: 170)، والآية: ﴿قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَٰكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ

لِلْإِيمَٰنِۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴿١٦٧﴾ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ۗ قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٦٨﴾﴾ (آل عمران: 167-168)، والآية: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٠﴾...﴾ (الزخرف: 30)، والآية: ﴿قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (الجاثية: 25)، ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾﴾ (المنافقون: 1).

فالآيات تقتبس أقوال المعاصرين للدعوة الدينية، الذين عارضوها منهم والذين كادوا لها من الداخل (المنافقين). وسواء أكان الاقتباس لفظياً أو يحكي لسان حالهم، فإنه يحيل إلى ممارسات مقرونة بأقوال وألفاظ صدرت عنهم، إلا أن القرآن يعرضها في سياق جديد ومختلف، إذ تمكن الوحي من استبعاب مفاعيل الحدث والعمل على خلق مسار جديد له، من خلال استرتيجية تفكيك مفاعيل الحدث وهضمه وتحويل مساره. فالقرآن يضع كامل أقوال المعارضين والمتآمرين عليه، ثم يفندها ويفضح هشاشتها وضعفها، ثم يعمل على خلق واقعة قولية وكلامية جديدة. وهي استراتيجية كلام وقول جديدة، لا تكتفي بهزيمة قول الخصم أو مواجهته أو "التموضع" في طرفه النقيض، بل تعمل على محاصرته ثم هضمه وابتلاعه وصهره داخل القول الجديد. فلا يعود الخصم يتكلم من خارج النص القرآني بل من داخله، ويصير كلامُهُ في البنية النصية الجديدة، "كلامَ الله" الموحى به إلى النبي، كلاماً ذا نشأة أخرى، تجعل من كل كائنات الوجود، ومنهم إبليس والمعاندون، فاعليات ومخلوقات شاهدة على حكمة الله في تدبير العالم.

التناص خاصية إضافية في القرآن، ودليل آخر على حركية نصوصه، التي لا يكفي في فهمها والتعرف إلى بنيتها الداخلية وانتظامها الذاتي، العودة إلى معجم كلماته وقوانين اللسان العربي، بل لا بد من استحضار كامل المجال النصي، الذي تشكل النص القرآني داخل فضائه، وتعمَّد استحضاره والإشارة إليه، موسعاً بذلك مداه الثقافي والديني وحتى اللغوي، ومخترقا حدوده التاريخية، ومستعيراً من التراث الإنساني كل مواده ومقتبساً منه أقواله وعبارته وقصصه، ليتنقل بحرية في أرجاء التاريخ والوجود الإنسانيين. فتراه يعود بك إلى أصل النشأة وبداية التكوين، ويعرض قصص الأولين، ثم يقفز بك إلى نهاية الأزمنة ويعرض لحظات العالم الأخيرة،

بطريقة قصصية وسردية، وبأسلوب تناصي، يجعل حضور الله في العالم حضوراً مُوحداً ومتواصِلاً مهما تعددت صوره وتنوعت أشكاله، ويحول كلام الأشخاص والأشياء ولسان حال الأحداث كلاماً لله.

أظهرنا في هذا الفصل جوانب عدة من تفاعل النص القرآني مع محيطه الخارجي، سواء أكان على مستوى حدث الوحي وردود الأفعال حوله، أم على مستوى الفضاء الثقافي والديني الذي كان قائماً ومنتشراً زمن الدعوة الدينية. وهو تفاعل لا يقتصر على ضبط الإيقاع الخارجي لصدور النص، بل يدخل في صميم تكوين النص ومضمونه، ما يستدعي عند التعرف إلى طبيعته وبنيته ومغزاه، استحضار كل السياقات التي سبقته ورافقته وجاءت بعده. وهذه فرادة لافتة في النص، لا تحبس انتباهك في فضاء اللغة ونظم اللفظ، بل تطلقه لترى العالم يتحرك في داخله وتراه يتحرك داخل العالم.

الفصل الحادي عشر

علوم القرآن ومبادىء تفسير النص

سنعمد في هذا الفصل إلى عرض القواعد والمبادئ والشروط التي اعتمدها المسلمون في فهم النص الديني عموماً، وتفسير القرآن بالخصوص. حيث سنعرض فكرة التفسير عند المسلمين، لجهة تاريخه ومعناه وشروطه، ثم سنتناول مبدأ التأويل، لجهة علاقته بالتفسير، والإشكالات المثارة حوله.

11. 1 تاريخ التفسير

بدأ تفسير القرآن وبيان معاني ألفاظه منذ زمن النبي، حيث كان النبي المرجع الأول في تبيان معانيه وفق ما تشير إليه الآية التالية: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44). وقد اشتغل جماعة من الصحابة في عصر النبي بقراءة القرآن وحفظه وضبطه، وهم الذين يسمون بالقُراء. قال أبو عبد الرحمن السلمي: "حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا القرآن: كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل.."، وقال أنس بن مالك: "كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل في أعيننا وأقام بن عمر على حفظ البقرة عدة سنين"[1].

---

(1) ابن تيمية، رسائل ومسائل بن تيمية، دار الفكر، بيروت، ج. 1، ص. 180.

كما واشتغل جماعة منهم بعد وفاة النبي بتفسير القرآن، من أهم هؤلاء: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد اللـه بن الزبير، وأنس بن مالك، وأبو هريرة. يقول القنوجي في أبجد العلوم: "اعلم أن الخلفاء الأربعة أكثر من رُوي عنه علي بن أبي طالب، والرواية عن الثلاثة في ندرة جداً...وأما علي رضي اللـه عنه فرُوِيَ عنه الكثير، وروي عن بن مسعود أنه قال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها حرف إلا ولـه ظهر، وبطن، وإن علياً عنده من الظاهر، والباطن...وأما بن مسعود فروي عنه، أكثر مما روي عن علي...وأما بن عباس فهو ترجمان القرآن وحبر الأمة قد روي عنه في التفسير ما لا يحصى كثرة"[2].

كانت طريقة الصحابة في تفسير القرآن، أنهم كانوا ينقلون ما سمعوه من النبي في معاني الآيات بشكل أحاديث، والتي لم يصلنا منها إلا القليل، تكاد لا تتعدى المائة والخمسين حديثاً، مع اضطراب لافت في سندها ومتنها. ورغم ذكر الصحابة تفسير بعض الآيات على أنه تفسير منهم بدون اسناده إلى النبي، فإن المفسرين من متأخري أهل السنة عَدُّوا هذا النوع من التفسير من جملة الأحاديث المروية عن النبي، بحجة أن الصحابة أخذوا علم القرآن من النبي ويبعد أن يفسروا من عند أنفسهم. وقد كان بن عباس في أكثر الأوقات يستشهد بأبيات شعرية في فهم معاني الآيات، حيث ورد أنه استشهد بالشعر في أكثر من مائتي مورد من الآيات. يقول بن القيم الجوزية: "إذا قال الصحابي في الآية قولاً قلنا إن هذا القول قول رسول الله، أو قال رسول الله، وله وجه آخر، وهو أن يكون في حكم المرفوع بمعنى أن رسول الله بين لهم معاني القرآن وفَسّره لهم"[3].

يعتبر المفسرون من الصحابة بمثابة الطبقة الأولى من مفسري الصحابة، ويليهم الطبقة الثانية من التابعين، وهم تلامذة مفسري الصحابة، كمجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة وضحاك. ومن هذه الطبقة أيضاً الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح وعطاء بن أبي مسلم وأبي العالية ومحمد بن كعب القرطي وقتادة. أما الطبقة الثالثة،

---

(2) القنوجي، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ج. 2، ص. 146.

(3) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ج. 2، ص431.

فهم تابعو التابعين، من تلامذة الطبقة الثانية، كربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وأبو صالح الكلبي ونظرائهم. كان منهج التابعين وتابعي التابعين في التفسير أنهم ينقلونه أحياناً بصورة أحاديث عن النبي أو الصحابة، وأحياناً ينقلونه بشكل نظريات خاصة بلا إسنادها إلى أحد. وقد تعامل متأخرو المفسرين مع هذه الأقوال معاملة الأحاديث النبوية واعتبروها أحاديث موقوفة. ويطلق على الطبقتين الأخيرتين لفظ "قدماء المفسرين"[4].

وقد شدد المفسرون المتأخرون على ندرة النزاع بين الصحابة في التفسير. يقول السيوطي: "كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر، ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة"[5]، ويقول بن تيمية: "الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"[6].

من الواضح أن التقليل من الخلاف بين "السلف"، هو لتدعيم سلطة السلف المعرفية في فهم وتفسير القرآن، بحيث لا تعود أقوالهم مجرد آراء وفهم شخصي تابعة لأفرادهم، بل للإيحاء بوجود فهم جامع ومعنى موضوعي مشترك بينهم لا خلاف فيه، وهو فهمٌ منقول عن النبي وإن لم يصرحوا بذلك، ليكون قول السلف بذلك مرجعاً ومعياراً لتحديد التفسير "الممدوح" و "المذموم". هذا بالإضافة إلى أن ندرة الخلاف بينهم تعزز مفهوم الإجماع بينهم، والإيحاء باتفاقهم في أكثر الأمور الدينية. ليصبح توافقهم هذا نصاً دينياً يضاف إلى نصوص القرآن والسنة، لأنه صادر عن اتفاق أو إجماع "معصوم".

تتكون الطبقة الرابعة من أوائل المؤلفين في علم التفسير، كسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج وعبد بن حميد وغيرهم. ويندرج ضمن هذه

(4) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 289-298.

(5) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 175.

(6) ابن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، ج. 13، ص. 329.

الطبقة أيضاً بن جرير الطبري صاحب التفسير المشهور. وكان منهج هذه الطبقة من المفسرين هو نقل أقوال الصحابة والتابعين بشكل أحاديث في مؤلفاتهم التفسيرية من دون ذكر لآرائهم الخاصة. إلا أن بن جرير في تفسيره كان يبدي رأيه في ترجيح بعض الأحاديث على بعضها وكيفية الجمع بينها. ومن هذه الطبقة تبدأ طبقات المفسرين المتأخرين. أما الطبقة الخامسة من المفسرين، فهم الذين نقلوا الأحاديث في تفاسيرهم بحذف الأسانيد واكتفوا بنقل الأقوال والآراء. يقول القنوجي: "ثم ألف في التفسير طائفة من المتأخرين فاختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال بتراً، فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثم صار كل من سنح له قول يورده، ومن خطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك خلف عن سلف ظاناً أن له أصلاً غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح"[7]. ولذلك أثار بعض الفقهاء الكثير من الشكوك حول الأحاديث التي رويت عن النبي في تفسير القرآن أو التي نقلت عن الصحابة، يقول بن تيمية: "ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحم؛ ولهذا قال الإمام أحمد ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير، والملاحم، والمغازي، ويروى ليس لها أصل أي إسناد؛ لأن الغالب عليها المراسيل"[8]. ". ونُقل عن الشافعي أن الثابت من الأحاديث المروية عن بن عباس (مُفسِّر القرآن) مائة حديث فقط[9].

كانت الطبقة السادسة من المفسرين، من الذين كتبوا التفسير بعد ظهور العلوم المختلفة ونضجها، فكتب كل منهم في علوم القرآن وتفسيره بحسب المجال الذي تخصص به والعلم الذي برع فيه. يقول حاجي خليفة في كشف الظنون: "ثم صنف بعد ذلك قوم برعوا في شيء من العلوم، ومنهم من ملأ كتابه بما غلب على طبعه من الفن، واقتصر فيه على ما تمهر هو فيه، وكأن القرآن أنزل لأجل هذا العلم لا غير، مع أن فيه تبيان كل شيء. فالنحوي تراه ليس له إلا الإعراب، وتكثير الأوجه

---

(7) القنوجي، أبجد العلوم، ج. 2، ص. 146.

(8) ابن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، ج. 13، ص. 244. راجع أيضاً: بن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار الفتح ، فصل "الاختلاف في التفسير".

(9) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص. 57.

المحتملة فيه، وإن كانت بعيدة، وينقل قواعد النحو، ومسائله، وفروعه، وخلافياته، كالزجاج والواحدي في البسيط، وأبي حيان في البحر والنهر. والإخباري ليس له شغل إلا القصص واستيفاؤها، والأخبار عن السلف سواء أكانت صحيحة، أو باطلة، ومنهم الثعلبي. والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه جميعاً، وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلو لها بالآية أصلاً، والجواب عن الأدلة للمخالفين كالقرطبي. وصاحب العلوم العقلية خصوصاً الإمام فخر الدين الرازي قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء، والفلاسفة، وخرج من شيء إلى شيء حتى يقضي الناظر العجب"[10]. ويقول الطباطبائي: "كما أورد الأديب المباحث البلاغية كالزمخشري في كشافه، والمتكلم اهتم بالمباحث الكلامية كالفخر الرازي في تفسيره الكبير، والصوفي غاص في المباحث الصوفية كابن العربي وعبد الرزاق الكاشاني في تفسيريهما، والأخباري ملأ كتابه بالأحاديث كالثعلبي في تفسيره، والفقيه جاء بالمسائل الفقهية كالقرطبي في تفسيره. وقد خلط جماعة آخرون في تفسيرهم بين العلوم المختلفة كما نشاهد في تفسير روح المعاني وروح البيان وتفسير النيسابوري. والخدمة التي قدمتها هذه الطبقة إلى علم التفسير هي اخراجه من جموده وإخضاعه للدرس والبحث". وينبه الطباطبائي إلى أن كثيراً من هذه المباحث "قد حُملت على القرآن حملاً ولا تدل عليها الآيات"[11].

هذا يدل على أن القرآن شكل نقطة انطلاق للعلوم الإسلامية كافة، خاصة العلوم التي هي مثار جدل وخلاف بين المسلمين، حيث يضفي عرض مسائل هذه العلوم في سياق تفسير الآيات القرآنية، غطاء دينيا يجنب الأفكار المطروحة أي إثارة مضادة للحساسية الدينية، ويهبها قوة علمية بحكم أن القرآن في الوعي الديني هو مرجع الترجيحات النهائية للأفكار والمعاني. هذا حوَّل علوم تفسير القرآن إلى فضاء علمي فضفاض يشمل كافة العلوم التي لا يشترط وجود علاقة مباشرة بين مسائلها ودلالة آيات القرآن. بالمقابل فإن هذه العلوم التي "حملت على القرآن حملاً"، كانت الأساس في نضج علوم التفسير وتطور فهم النص القرآني، حيث ساهمت أدواتها

(10) حاجي خليفة، كشف الظنون، دار الفكر، بيروت، 1985، ج. 1، ص. 31.

(11) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص. 58.

العقلية واللغوية، في نقل التعرف إلى المعنى القرآني من التعبد بالرواية عن النبي والصحابة إلى التأمل العقلي في معانيه والتوسع في مطالبه وبناء مفاهيمه الكلية وسماته العامة.

ويشير بن خلدون إلى أن مصنفات المتقدمين من العرب، ومنها كتب التفسير، قد "خالطها الغث والسمين والمقبول والمردود" والسبب في ذلك يعود إلى "أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة، والأمية"، وكانوا إذا "تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة، وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض وهي أخبار موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى في الصحة التي يجب بها العمل وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بعد صيتهم، وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة فتلقيت بالقبول من يومئذ"[12].

ورغم أن بن خلدون يستدرك بالقول إن "الراسخين في العلم قد تحروا الصحة وزيفوا ما لم تتوفر أدلة صحته"[13]، إلا أن في كلام بن خلدون هذا إشارات مهمة حول تسامح المفسرين الأوائل في نقل أقوال الصحابة وعدم توفر مناهج التحقيق والتدقيق لديهم، بالإضافة إلى اختلاط ذاكرة بعض الصحابة بما رسخ في أذهانهم من معارف تعلموها من "أهل الكتاب" قبل الإسلام ومن معارف دينية بعد الإسلام، لم يكن بوسع المفسرين الأوائل إلا نقل أقوالهم وتلقيها بالقبول، لما لهؤلاء الصحابة من "بُعد صيت" و"عظمة أقدارهم"، تجعل أقوالهم بمنأى عن أية مساءلة أو تدقيق.

---

(12) ابن خلدون، المقدمة، ج. 1، ص. 444.

(13) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 2، ص. 25

11. 1. 1 تاريخ التفسير عند الشيعة

أما طبقات مفسري الشيعة الإمامية، فهي تشبه في سياقها وتطورها التاريخي، سياق طبقات المفسرين من السنة. بدأت بنقل المأثور عن النبي، و "أئمة أهل البيت" من سلالة الإمام علي، الذين اعتقد الشيعة بحجية أقوالهم وتقدمها على أقوال الصحابة. فكانت الطبقة الأولى منهم الذين رووا التفسير عن النبي و"أئمة أهل البيت"، وأدرجوا الأحاديث في مؤلفاتهم المتفرقة، كزرارة ومحمد بن مسلم ومعروف وجرير وأشباههم ممن عاصر أئمة الشيعة الإمامية وتلقوا عنهم العلوم الدينية بمختلف تفريعاتها. وكانت الطبقة الثانية من أوائل المؤلفين في التفسير، كفرات بن إبراهيم الكوفي وأبي حمزة الثمالي والعياشي وعلي بن إبراهيم القمي والنعماني. وطريقة هؤلاء في تفاسيرهم تشبه طريقة الطبقة الرابعة من مفسري أهل السنة، حيث رووا الأحاديث المأثورة عن الطبقة الأولى وأدرجوها مسندة في مؤلفاتهم ولم يبدوا آراءهم الخاصة في الموضوع. ولما كان جيل زمن الأئمة عند الشيعة طويلاً، حيث بلغ نحواً من ثلاثمائة سنة، كان من الطبيعي أن لا يكون هنالك ضبط دقيق للترتيب الزمني بين هاتين الطبقتين، بل كانتا متداخلتين، ومن الصعوبة بمكان التفريق الدقيق بينهما. أما الطبقة الثالثة فهم أصحاب العلوم المختلفة، كالشريف الرضي في تفسيره الأدبي والشيخ الطوسي في تفسيره الكلامي المسمى بالتبيان، والمولى صدر الدين الشيرازي في تفسيره الفلسفي، والميبدي الكونابادي في تفسيره الصوفي، والشيخ عبد علي الحويزي والسيد هاشم البحراني والفيض الكاشاني في تفاسيرهم نور الثقلين والبرهان والصافي. وهناك جماعة جمعوا في تفسيرهم بين العلوم المختلفة، منهم الشيخ الطبرسي في تفسيره مجمع البيان الذي يبحث فيه عن اللغة والنحو والقراءة والكلام والحديث وغيرها[14].

11. 2 التفسير لغة

التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان، تقول: فسرت الشيء إذا بينته، وأصل

(14) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص. 63.

الفسر نظر الطبيب إلى الماء ليعرف العلة. وقيل إن التفسير تفعيل من السفر وهو البيان والكشف. يقال هو مقلوب السفر، وتقول أسفر الصبح إذا أضاء، وسمي السفر سفراً لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافياً منها، وسفر وجهه حسناً وأسفر أشرق. والسافر في الأصل الكاتب سمي به لأنه يبين الشيء ويوضحه. فيكون معنى السفراء مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال. وعلى هذا يكون السِفر هو الكتاب. وتكون الكلمتان سفر وسافر بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان. فالكتاب يكشف ما كان خبيئاً في القلب وليس إلا المعاني النفسية أو الافكار التي تدور في النفس[15].

ومهما يكن أصل كلمة التفسير، فإن كلمتي سفر وفسر، يحملان دلالة مشتركة. قال الراغب: "الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما"[16]، حيث يدل كلاهما على الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط يعد بمثابة علامة دالة للمفسر يتوصل من خلالها إلى هذا الخبء الغامض.

ولو تدبرنا في المعنى اللغوي المذكور لكلمة التفسير، لوجدنا أنه يتقوم: بموضوع التفسير أو مادته، والذات المُفَسِّرة، وكفاءة التفسير التي هي معرفة مسبقة ومهارات ذهنية يمتلكها المُفَسِّر، وعملية التفسير نفسها في التعرف إلى العلل أو كشف المختبئ وتوضيح الغامض في الشيء المفسَّر. وهذا يقترب من المعنى الاصطلاحي للتفسير، الذي يتقوَّمُ أيضاً بالمفسَّر والمفسِّر ومبادئ التفسير وعملية التفسير.

11. 3 التفسير اصطلاحاً

ذُكرت تعريفات عدة لعلم التفسير، أهمها:

ما ذكره القنوجي: "علم التفسير هو علم باحث عن معنى نظم القرآن، بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية"[17]. وما ذكره صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون": "علم التفسير: علم يعرف به نزول الآيات، وشؤونها

---

(15) الزبيدي، تاج العروس، ج. 7، ص. 249-250.

(16) الزركشي، البرهان، ج. 2، ص. 148.

(17) القنوجي، أبجد العلوم، ج. 2، ص. 146.

وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها، ومدنيها، ومحكمها، ومتشابهها، وناسخها، ومنسوخها، . .وغيرها»[18]. وما قاله أبوحيان: «التفسير: علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية، والتركيبية، ومعانيها التي يحمل عليه حالة التركيب، وتتمات ذلك»[19]. وما قاله الرازي: «هو ما يبحث فيه عن مراد الله - سبحانه وتعالى - من قرآنه المجيد»[20]. وما قاله الزركشي: «التفسير: علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه»[21]. وما قاله الطبرسي: «التفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكل»[22]، وما قاله الخوئي (ومعه الطباطبائي): «التفسير هو كشف القناع عن المراد من اللفظ وإطلاق للمحتبس عن الفهم به»[23]. وما قاله التفتازاني: «علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث دلالته على مراده»[24]. وما قاله الماتريدي: «التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا»[25]. وما قاله التغلبي: «التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً». وما قاله الأصبهاني: «التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد»[26].

لو راجعنا التعريفات المذكورة أعلاه، لوجدنا أنها تستحضر عناصر ووظائف أساسية في التفسير: أولها: التعرف إلى نظم القرآن وتاريخه وسياقية الخارجي والداخلي، وتركيبه الذاتي وحركة المعنى فيه، وترتيب آياته وكيفية النطق بالألفاظ.

---

(18) المصدر نفسه.

(19) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. 1، ص. 286.

(20) المصدر نفسه.

(21) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 173.

(22) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1995، ج. 1، ص.39.

(23) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 269.

(24) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. 1، ص. 3231.

(25) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 173.

(26) المصدر نفسه.

وثانيها: الاستناد إلى قواعد العربية في التعرف إلى مدلولات الألفاظ وأحكام ومعاني الآيات الإفرادية والتركيبية. وثالثها: بذل الوسع البشري في فهم مراد الله من الآيات. ورابعها: كشف القناع عن المراد من اللفظ. وهي عناصر تتآزر جميعها لتحقيق واقعة التفسير أو تعبر عن بذل المفسر وسعه، استناداً إلى مبادئ مقررة عنده ومعتمدة لديه، في التعرف إلى سياقات القرآن وأحواله الذاتية وطبيعته وتكوينه الداخلي ومعاني ألفاظه، لغرض محوري وأساسي هو كشف القناع عن مراد الله من ألفاظه. ما يعني أن التفسير لا يكتفي بالكشف عن معنى اللفظ في مقام دلالته الوضعية أو اللغوية، بل يشمل أيضاً الكشف عن معنى المعنى اللغوي الذي يوصل إلى مغزى هذا المعنى أو حُكمه أو المفهوم الذي يقف وراءه[27].

فالهدف النهائي من عملية التفسير هو الكشف عن مراد الله من اللفظ، ما يعني أن تفسير القرآن يمثل عملية معاكسة لعملية تبليغه التي تبدأ بمراد المبلِّغ وتنتهي باللفظ المُعبَّر عنه الذي يستقر عند المبلَّغ أو المتلقي. في حين تبدأ عملية التفسير من اللفظ المُتَلَقى شفاهة أو كتابة، ويمر بنشاط ذهني مستنداً إلى جملة قواعد ومبادئ وآليات مقررة، يسعى من خلالها العبور من اللفظ إلى المعنى أو المفهوم الذي يمثل مراد الله، أو المعنى الذي أرادنا الله أن ندرك أنه مراده. فالتبليغ حركة من المعنى إلى اللفظ، والتفسير حركة من اللفظ إلى المعنى.

ورغم أن تعريفات التفسير المذكورة تشير إلى التفسير من حيث نشاط فردي للمفسر. إلا أن واقع التفسير، وفق الشروط الصارمة والتحديدات التفصيلية التي راكمتها مصنفات التفسير وعلوم القرآن، جعل التفسير يخرج عن كونه نشاطا فردياً مستقلاً ويصبح نشاطاً جماعيا منظماً، تضبط إيقاعه وتنظم حركته مؤسسة علمية يمكن تسميتها بمؤسسة التفسير، التي راكمت مع الزمن، شبكة مفاهيم وجملة علوم ومناهج شكلت إطاراً مُوجِّهاً لعملية التفسير، من قبيل وضع قواعد اللغة وتأسيس نظام العلاقة بين اللفظ بالمعنى، وتحديد مبادئ إنتاج الكلام أو الخطاب أو البيان وشروط أو قواعد فهمه. بالإضافة إلى وضع شروط لـ "انتساب" المفسر إلى مجتمع المفسرين ومؤسسة التفسير، التي لا تكتفي بتحديد كفاءته العلمية، بل تشرط مسلكه الأخلاقي

---

(27) راجع: محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 221.

وتحدد هويته العقدية، وتنشئ سلسلة إجراءات من المراقبة والعقاب، وتضع معايير ونظم علاقات وشروط اعتراف في تحديد النشاط "المباح" والنشاط "المحذور" من التفسير، وفي التمييز بين التفسير "المحمود" والتفسير "المذموم".

كل ذلك، مكَّنَ مؤسسة التفسير من التحكم بعملية التفسير، ورعاية نشاطه وتوجيه مساره. ليعود علم التفسير مرتطباً ارتباطاً عضويا بمنظومة معرفة دينية أوسع، تستوجب لزاما أثناء التفسير، استدعاء كافة العلوم الدينية من فقه وأصول فقه وعلم كلام وسيرة، ولتصبح مصنفات التفسير شكلاً من أشكال التعبير عن التضامنات والرؤى المذهبية، ووجهاً من أوجه تنازعها على السيادة الدينية. فالمُفسِّر "المستقيم" أو المعترف به هو ممثِّلٌ لمنظومة فكر ينتمي إليها ومؤتمن عليها في آن، تحمل أطر تفكير ونظم علاقات خاصين، بحيث لا يكون التفسير ما يتركه النص من انطباع أو أثر أو استدعاء في ذهن المفسر من معان أو رؤى أو أحاسيس، بل هو تجسيد وإظهار لما تفترضه تلك المنظومة وترتضيه في عملية تشكل المعنى القرآني.

11. 4 التفسير اللاممكن

نُقِل عن بن عباس أنه قال: "تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسع أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى"[28]. وقد انطلق أكثر المفسرين من هذه الرواية في بيان أوجه التفسير ومستوياته المتعددة، وفي تحديد ما يمكن معرفته وما لا يمكن معرفته في القرآن الكريم.

فما لا يمكن معرفته هو، بتعبير بن النقيب، "ما لم يطلع الله تعالى عليه أحداً من خلقه، وهو ما استأثر به من علوم أسرار كتابه من معرفة كنه ذاته، ومعرفة حقائق أسمائه، وصفاته، وهذا لا يجوز لأحد الكلام فيه"[29]. فهذه معارف، لا يمكن كشف الغطاء عنها ولو كان مُعبَّراً عنها في القرآن أو بعض أحاديث السنة، بل يُكتفى بالتلقي السالب للفظ، الذي يجعل مدلول اللفظ الأولي أو المتبادر منه معناه الأخير

(28) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 2، ص. 370.

(29) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 175.

ومحطته النهائية، ويكون أيُّ جهدٍ ذهني في استدعاء معان مُلحقة بالمعنى الأوَّلي أو توليد معان جديدة ملازمة لها أو متفرعة عنها خروجاً عن دائرة التفسير المشروع ومن نوع التفسير "المذموم".

هذا الجانب مع المعرفة اللاممكنة، أو غير المسموح بها، هو جزء من التحفظ السلفي الذي اشتهر به علماء الكلام، الذي يُحذِّر من الخوض في صفات الله وحقائقه، رغم وجود نصوص قرآنية كثيرة ومتعددة تتناول ما يتعلق بذات الله وتحث على التفكر والتدبير فيها. فالمحذور من النشاط المعرفي ليس البحث في دلالة النص نفسه لجهة ظهوره الأولي، بل البحث عما وراء المعنى المتبادر، ومحاولة تعليله أو التفريع عنه، أو التأمل فيه وبناء تجربة اختبار شخصية معه، كما في قول الإمام مالك في الآية: "الرحمن على العرش استوى" قوله: "الاستواء معلوم (يعني في اللغة) والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"[30].

هذا النوع من الحذر، لا يستند إلى أساس معرفي بقدر ما يعبر عن مسلك سلفي، درج عليه الصحابة والتابعون وأهل الحديث، في التعبد بتلقي اللفظ والاكتفاء بحدود المعنى المتبادر الذي تسمح به مرتكزات التواصل الكلامي أو اللساني. ما يجعله تعبيراً عن تيار كلامي خاص داخل اتجاهات التفسير والكلام، يتحفظ على الاتجاه العقلي في فهم النص، ويميل إلى تقييد حركة العقل في فهم النص والاكتفاء بالدلالة الأولى التي يمليها المدلول الوضعي أو التداولي للَّفظ.

11. 5 التفسير الممكن

أما التفسير الممكن أي "المشروع"، **فهو ثلاثة أنواع:**

11. 5. 1. التفسير بالمأثور

وهو بتعبير حاجي خليفة في كشف الظنون: "ما أطلع الله نبيه عليه من أسرار الكتاب، واختص به، فلا يجوز الكلام فيه إلا له عليه الصلاة والسلام، أو لمن أذن

---

(30) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ج. 1، ص. 89.

له"[31]. هي علوم تختص بالنبي ولا يمكن معرفتها إلا بالرجوع إلى المأثور الذي نقل عنه حول معنى الآيات. والتفسير المنقول عن النبي هو بمثابة نص ديني جديد يضاف إلى النص القرآني بحكم عصمة مصدره وصدوره من جهة مؤسِّسَة أيضاً، لكون "التفسير بالمأثور" صادراً عن النبي، فإنه لا يتقيد بحدود النص القرآني، بل يملك صلاحية التوسع والإضافة والزيادة، بحكم أن النبي مصدر تشريعي مستقل وذو صلاحية مستقلة في إنشاء نص مواز ومساو للقرآن. بهذا المعنى، يكون ما يصدر عن النبي من تفسير للنص، نصاً دينياً أيضاً، يجب أن يؤخذ بحرفيته ويضم إلى القرآن ضميمة نص ديني مساوٍ له في مرتبة الدلالة وإن كان متأخراً عنه في مرتبة المكانة كما تقدم سابقاً، ولا يملك المسلمون إلا أخذ العلم به والتعبد بمضامينه، من دون أي مجال لإبداء الرأي فيه، بل عليهم بذل الوسع في فهمه وتفسيره والعمل على تنسيق إيقاعه الدلالي مع دلالات النص القرآني.

يندرج ضمن هذا النوع من التفسير، تفسير حروف أوائل السور، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، وقصص الأمم، والإخبار بما هو كائن.. وهي علوم لا يمكن معرفتها إلا بالرواية، يقول الشريف الجرجاني: "ما لا يدرك إلا بالنقل كأسباب النزول والقصص فهو ما يتعلق بالرواية..والقول فيه بلا نقل خطأ"[32]، ويقول شمس الدين الخويبي: "أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك متعذر إلا في آيات قلائل"[33].

وإلى ذلك ذهب بعض المفسرين من الشيعة الإمامية أيضاً، وعلى رأسهم الشيخ الطبرسي صاحب تفسير "مجمع البيان" الشهير. يقول الطبرسي: "واعلم أن الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمة القائمين مقامه عليهم السلام أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح، والنص الصريح. وروت العامة أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ"[34].

---

(31) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. 1، ص. 433.

(32) الشريف الجرجاني، الحاشية على الكشاف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1966، ص. 15

(33) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص.173.

(34) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج. 1، ص. 39.

ويندرج ضمن المأثور هذا أيضاً ما نقل عن أقوال الصحابة والتابعين، الذين اعتبرت تفاسيرهم بمثابة نقل لما قاله النبي في القرآن. قال الشافعي: "..فإن لم يجده من السنة رجع إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح"[35]. ويقول بن تيمية: "إذا لم تجد التفسيرَ فِي القرآنِ ولا في السنةِ ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمةِ في ذلك إلى أقوالِ التابعينَ... ونحن نعلم أن القرآنَ قرأه الصحابةُ والتابِعُونَ وتابِعُوهُم وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه...كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسولَهُ.. فمن خالف قولهم وفسرَ القرآن بخلافِ تَفسِيرِهِم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعا"[36].

فالتفسير الصحيح عند هؤلاء هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء، وهو بمثابة التفسير المعصوم عندهم، حيث الاختلاف بين القدماء في التفسير، كما يقول السيوطي، "قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد". هذا يعني، كما يقول أبو زيد، "أن التمسك بالتفسير المستند إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين"[37]، الأمر الذي يغلق مسام التفكير في النص الديني عن تأثير أي أفق عقلي أو إطار ثقافي لاحق.

بحكم الحذر المعمول في جيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من تفسير القرآن والاكتفاء بالمأثور عن النبي أو ما تمليه الدلالات الأولية للفظ،، فقد تولد حذر عام من تفسير القرآن أو إبداء الرأي حوله، أو الذهاب أبعد من التفسير بالمأثور أو المعنى الأولي أو البدوي للفظ، وقد روي أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: "إنا لا نقول في القرآن شيئاً، ولا نتكلم إلا في المعلوم من القرآن". وكان إذا سئل عن تفسير آية من القرآنِ سكتَ كأن لم يسمع. وقال

---

(35) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 175.

(36) ابن تيمية، مقدمة شيخ الإسلام في أصول التفسير.

(37) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 219-241.

مغيرة عن إبراهِيمَ: "كان أصحابَنا يتَّقُون التفسيرَ ويهابونه"، وروى الشعبي عن مسروق: "اتَّقوا التفسيرَ فَإنما هو الرِواية عن الله"[38].

التحرج في إبداء الرأي في القرآن، الذي هو بمعنى من المعاني التقليل من صلاحية كل عصر في إبداء الرأي أو النظر المستقل في معاني القرآن، قد عزز سلطة السلف في النقل والفهم معا، وأصبح التقادم معيار الأفضلية، وكلما تقدم الزمن تضاءل شرف ومكانة أهله. يقول بن تيمية: "وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة.. إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين"[39].

التحرج عن إبداء الرأي في تفسير القرآن عند الجيل الأول من المسلمين، جعل التفسير المسموح به هو التفسير بالمأثور والتفسير اللفظي الذي تقتضيه قواعد اللغة نفسها وأساليب البيان العربي في الفهم والإفهام. وهو قدر لا يتجاوز إطار التبادر الذي يمليه اللفظ على الذهن لحظة تلقيه، أي المعنى الذي يصاحب العبارة لحظة إطلاقها وتلقيها، والذي يتحصل عادة من دون إعمال جهد ذهني أو نشاط عقلي.

يقول نصر حامد أبو زيد: "هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه "التفسير بالمأثور" وما أطلق عليه "التفسير بالرأي" أو "التأويل"، وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً "موضوعياً"، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو "التأويل" فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير "غير موضوعي"، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف"[40].

---

(38) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، 1975، ج. 3، ص.254. راجع أيضاً: إبن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، ج. 13، 355.

(39) ابن تيمية، مقدمة شيخ الإسلام في أصول التفسير.

(40) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 219-241.

نتيجة لذلك، تحولت أقوال الصحابة والتابعين وجيل المتأخرين من السلف من أقوال وأفهام إلى نصوص ملزمة للأجيال التي تليها عند أكثر المفسرين. لتصبح مرجعاً ومبدأً للتفسير، وسلطة مقيدة لأي نشاط تفسيري أو تأويلي، ومداراً في التمييز بين التفسير المحمود والتفسير المذموم. ولعل هذا النوع من التفسير هو الذي قصده بن عباس بقوله: "لا يسع أحداً جهله"، بحيث يُعدُّ التفسير الخارج عنها تفسيراً بالرأي و"يوجب لصاحبه النار". يقول الكشميري: "إن التفسيرَ إذا لم يوجب تغييراً لمسألة، أو تبديلاً في عقيدة السلف، فليس تفسيرا بالرأي، فإذا أوجب تغييراً لمسألةٍ متواتِرةٍ، أو تبديلاً لعقيدةٍ مجمع عليها، فذلك هو التفسيرُ بالرأي، وهذا الذي يستوجِب صاحبه النَّار، ولا تتحصَّل على ما قلنا، إلاَّ بعد الاطلاع على عاداتِ أصحابِ التفاسير. وحينئذٍ لا قلق فيما فسره المفسرون من أذهانهم الثاقبة، وأفكارهم الصحيحة"[41]. فالتفسير يقتصر على الاطلاع على "عادات أصحاب التفاسير"، ونقل "عقيدة السلف" و "أفكارهم الصحيحة"، بأمانة إلى الأجيال التالية.

تحرج الجيل الأول من الصحابة والتابعين في تفسير القرآن وإبداء الرأي في آية من الآيات، يكون مفهوماً، إذا لاحظنا أن المأثور النبوي كان حاضراً بالكامل في الوعي الذهني ومتمثلاً في السلوك العملي العام، وأن جيل العصر الإسلامي الأول كان ينتمي إلى أفق تاريخي واحد وفضاء تفكير ونظام علاقات مشتركين، مع قلة في المسائل الفكرية والعملية المستجدة التي تستدعي تفكيراً واستدلالاً عقلياً وجهداً ذهنياً في استحضار معان جديدة ومفاهيم مستحدثة. فالجيل الأول كان مُشبَعاً ومُستَهلَكاً بما تركه النبي في الذاكرة والوعي وعادات السلوك، بحيث لم يكن هنالك حاجة للتفسير أو إبداء الرأي، بل يكون هذا السلوك وفق ذلك الأفق مستهجناً وغريباً ومستنكراً. إلا أن تعميم هذا التحرج وإطلاقه على باقي الأجيال، كما فعل بعض المفسرين، وهم ليسوا قلة، لا يحمل مسوغه الكافي. بحكم أن تراكم المستجدات وحجم المتغيرات ونوعيتها، كما سيأتي، لا يقتصر أثرها على أجزاء الوعي والسلوك، بل يتسرب إلى فضاء التفكير العام وبنية العلاقات، التي لا تستدعي بدورها، التوسع في المعنى الذي

---

(41) الكشميري، فيض الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 2005، ج. 5، ص. 185.

فهمه السلف من النص القرآني والبناء عليه لتوليد مفاهيم ودلالات جديدة، بل تستدعي، شروط تلق واستجابة مختلفة للنص، وإعادة بناء دلالي جديد في توليد المعنى الديني. توقيفية زمن السلف، ليست إلا خدعة معرفية لسلب باقي الأزمنة حقها في ابتكار تجربة معنى جديد مع النص الديني.

11. 5. 2 التفسير وفق ما تعرفه العرب بألسنتها

وهو ما عَبَّرَ عنه بن عباس بقوله: "وتفسير تعرفه العرب بألسنتها". وهذا يشمل ما تدل عليه الألفاظ بذاتها بحسب ما تفرضه أصول وقواعد التخاطب والتواصل، وتحكمها قواعد النحو وعلوم البيان والمعاني التي محورها عمليات إنتاج الخطاب وفهمه. هذا النوع من التفسير يتطلب جهدا ذهنيا خاصا من المفسر، إلا أن عليه التقيد بما تمليه مبادئ اللغة ومسوغاتها في الكلام المعبر عن المعنى وفي الفهم المفسِّر للكلام. يقول الزركشي: "إن القرآن إنما نزل بلسان عربي في زمن أفصح العرب وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه"[42]. وروى البيهقي في الشعب عن مالك قال: "لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا"[43].

فالأساس في هذا التفسير هو ظاهر اللفظ الذي هو أساس التخاطب، ومرتكز الإفهام والتفهيم، يقول السيوطي: "واعلم أن من المعلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه، وأنزل كتابه على لغتهم"[44]. هذا النوع من التفسير هو أيضاً من التفسير المسموح به، لكن لا بمعنى الاجتهاد في الكشف عن المعنى، بل بمعنى الكشف عن المعنى الذي تحتمله وتقتضيه قواعد اللغة، من دون أن يكون للمفسِّر أي دور ذاتي أو خاص في تصوير معنى الآية. ولا يعود التفاوت في المعنى بين المفسرين، إلى التفاوت في تلقيهم الشخصي أو الذاتي للنص، بل إلى التفاوت في ملاكاتهم العلمية وقوة تناهيهم في معرفة اللغة. فلا مجال هنا للتقدير أو الترجيح الشخصيين اللذين صُنِّفَا دائما في خانة التفسير بالرأي المحرم. قال الشيخ أبو منصُور: "إن قام دلِيل مقطوع به على المراد يكون

---

(42) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 14.

(43) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص.175.

(44) المصدر نفسه.

تفسيرا صحيحا مستحسنا، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي، وهو حرام، لأنه شهادة على الله بما لا يأمن أن يكون كذِباً»[45].

من هنا، فإن الاختلاف في تحديد المعنى اللغوي للفظ بين المفسرين، لا يعود إلى الاختلاف في المقاربة والمنهجية المعتمدة لدى المفسرين، بل إلى الاختلاف في تشخيص خصوص المعنى باستعمال قواعد مشتركة ومقررة سلفاً. فلا يعود الاختلاف إلى قرائح المفسرين الشخصية التي تستدعي تنوعاً في فهم النص، بل إلى قابلياتهم وكفاءتهم العلمية في تطبيق القواعد المشتركة. فالاختلاف في التشخيص لا في أشخاص المفسرين.

11. 5. 3 التفسير بالنظر والتدبر والتأمل

وهو التفسير الذي يهدف إلى معرفة المعاني التي لا تدل عليها ألفاظ القرآن بذاتها، إلا أنها تتضمنها بطريقة ما، ويمكن تحصيلها بالتفكير والتدبر والتأمل. فقد تكون هذه المعاني مما تقتضيها معاني الألفاظ أو ظواهرها إقتضاءً عقليا، كما لو كانت من مقدماته المنطقية، أو لوازمه وملزوماته العقلية، أو مما تتحصل بالترجيح بين المعاني المحتملة، أو بالتركيب بين معانٍ مُحصَّلة للوصول إلى معنى جديد. هي علوم لا تتحصل إلا بنشاط ذهني، وجهد خاص من المفسر وفق التزامات منه بآليات وقواعد مقررة، تسمح له بالانتقال من معنى مُحصَّل إلى معنى آخر جديد، أو من مجموعة (أو سلسلة) مركبة من المعاني ثم التركيب بينها تركيباً خاصاً (منطقياً أو نظمياً) تفضي بذاتها إلى معانٍ جديدة. كل ذلك لغرض الوصول إلى المراد من النص الذي لا يكفي فيه الوقوف عند دلالات الألفاظ الأولية، بل يتطلب الكشف عنه نشاطاً عقلياً من المُفسِّر يُمَكِّنَهُ من التجوال بين المعاني الأولية، والعبور من خلالها إلى معانٍ ودلالات غير مصرح بها في النص، لكنها تتضمنه تضمناً عقلياً ومنطقياً، ولا يمكن إظهارها إلا بعناية علمية معتبرة. ولعل هذا النوع من التفسير هو ما قصده بن عباس بقوله: «وتفسير تعلمه العلماء».

وقد اشار العلماء إلى هذا النوع من التفسير، وأدرجوه ضمن التفسير المسموح

---

(45) البزدوي، أصول فخر الإسلام، فصل «تعريف المؤول».

به، أو "الممدوح" إذا تقيد بجملة شروط ومحاذير. يقول السيوطي: "التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع وهذا هو الذي دعا به النبي لابن عباس حيث قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل والذي عناه علي بقوله: إلا فهمًا يؤتاه الرجل في القرآن"[46]. وقال الزمخشري: "ومنه (التفسير الجائز) ما يؤخذ بطريق النظر، والاستنباط من الألفاظ، وهو قسمان: قسم اختلفوا في جوازه، وهو: تأويل الآيات المتشابهات. وقسم اتفقوا عليه، وهو: استنباط الأحكام الأصلية، والفرعية، والإعرابية: لأن مبناها على الأقيسة، وكذلك فنون البلاغة، وضروب المواعظ، والحكم، والإشارات لا يمتنع استنباطها منه لمن له أهلية ذلك، وما عدا هذه الأمور، هو التفسير بالرأي الذي نهى عنه"[47]. وفي ذلك إشارة إلى أن التفسير بالرأي "المذموم"، لا يقتصر على التفسير المزاجي الذي لا ضوابط عقلية أو علمية له، بل يشمل أيضاً كل نشاط يتجاوز فضاء التفكير المعتمد الذي ينحصر داخل القول المأثور والدلالات اللغوية ولوازمها العقلية. فالنهي عن التفسير بالرأي هو قول سلطوي مُضمَر، يُثبِّتُ حصرية مداخل التفكير في النص الديني، وينزع الشرعية عن أية أطر تفكير جديدة قائمة على قواعد وشروط ومقاربات مختلفة عن المتوارث من قواعد ومبادئ التفسير أو متجاوزة له.

وقد دار جدال بين المفسرين، حول إمكانية الذهاب إلى أكثر مما جاء بالمأثور أو ما تمليه قواعد اللغة من الفهم. فذهب البعض، وهو جيل المتقدمين، إلى الاقتصار عليه واعتبار ما يزيد على ذلك من التفسير بالرأي الموجب للنار. في حين ذهب الأكثر، وهو جيل المتأخرين إلى ضرورة الاجتهاد في التفسير وإعمال الرأي المراعي لجملة شروط وقواعد مشروعة، مستندين في ذلك، كما فعل السيوطي، إلى أن البحث والنظر العقليين، كانا متبعين زمن الصحابة، يقول السيوطي: "أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبي في الأكثر ومعلوم أن تفسير بعضه يكون من قبل الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها وبعضه من قبل ترجيح

---

(46) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 175.

(47) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. 1، ص. 323.

بعض الاحتمالات على بعض"[48]، ويقول شمس الدين الخويبي: "فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل. والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته"[49]. ويقول الزركشي: "ومعلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه؛ من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه، وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، ويدق عنه الفهم"[50]. ويقول القنوجي: "أما دقائق باطنه، فإنما كانت تظهر لهم (الصحابة) بعد البحث، والنظر، مع سؤالهم للنبي"[51].

ويبين محمد باقر الحكيم الحاجة إلى تفسير القرآن بما يتجاوز التفسير بالمأثور أو التفسير اللفظي، وهو ما أسماه تفسير المعنى، والعمل على تحصيل معنى المعنى الذي يكشف بدوره على حقيقة مراد اللفظ. يقول الحكيم: "اهداف القرآن ورسالته تفرض ان يكون القرآن ميسر الفهم، بوصفه كلاماً دالاً على معنى: اي بحسب تفسير اللفظ، وهو بهذا الوصف ميسر الفهم، سهل على الناس استخراج معانيه، وانما الصعوبة في تحديد الصور الواقعية لمعانيه ومفاهيمه.. وانما الصعوبة تكمن في تفسير معنى اللفظ لا في تفسير اللفظ نفسه، لأن تلك الموضوعات ترتبط بعوالم ارقى من عالم الحس الذي يعيشه الإنسان، فيكون من الطبيعي أن يواجه الإنسان صعوبات كبيرة إذا حاول تحديد المعنى في مصداق معين، وتجسيد المفهوم في الذهن ضمن واقع خاص"[52].

ولعل البعد الزمني بين المتأخرين من المفسرين والنص الديني، جعل إمكانية الوصول إلى مراد النص، بالاكتفاء بالمأثور أو المعنى اللغوي المتبادر من اللفظ،

---

(48) السيوطي، الإتقان، ج.2، ص. 173.

(49) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 16.

(50) المصدر نفسه. ج. 1، ص. 15.

(51) القنوجي، أبجد العلوم، ج. 2، ص. 146.

(52) محمد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1420 هـ ، ص. 20.

أمراً صعباً بل مستحيلاً في أكثر الأحيان. ولا سيما أن التفسير بالمأثور لا يتعدى بضع مئات من الروايات لا تفسر سوى آيات قليلة من القرآن، كما أن التفسير بحسب كلام العرب لا يتعدى إظهار المعنى الذي يفهمه العرب حين يسمعون جملة أو عبارة كالتي جاءت في القرآن، إلا أنها لا تحمل منفردة مؤونة كافية للولوج إلى المراد من العبارة أو اللفظ، والذي هو مستوى معنى أرفع، لا يمكن الكشف عنه إلا بمزيد من العناية والتدبر. هذا بالإضافة إلى حصول تعارضات كثيرة بين روايات التفسير المأثور نفسها، أو تفسيرات السلف حول الآية الواحدة. كل ذلك، وضع المفسرين المتأخرين أمام وضعية أكثر تعقيداً في الكشف عن المعنى، استدعى منهم إعمال جهد وبذل طاقة كبيرة في وضع قواعد وإجراءات علمية وتحديد كفاءة المفسر العلمية في عملية تفسير النص وفهمه.

لذلك جاءت تعريفات التفسير عند المفسرين المتأخرين، التي ذكرناها سابقاً، تهدف إلى غرض واحد وهو كشف القناع عن المعنى المختبئ والمستور في اللفظ. وهذا لا يتم بالاستعانة باللغة فقط، أو بالمأثور فقط، بل يسهم الاقتصار عليهما في تكثيف حجب المعنى المطلوب والزيادة في خفائه. وفي ذلك مؤشر واضح على التحول الحاصل في فهم النص الديني بين الجيل الأول القريب من زمن صدور النص، الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وأجيال المتأخرين عنه، حيث كان الجيل الأول يدرك معنى النص ومراده بمجرد تلقيه وسماعه، فلا خفاء ولا ستر ولا غموض ولا التباس، فالمعنى المتبادر الذي يولده سماع اللفظ هو المراد، ولا شيء وراءه أو بعده. في حين أصبح فهم النص والتعرف إلى المراد منه عند أجيال المفسرين المتأخرين، جهداً للكشف عن شيء مختبئ وملتبس وغامض، لا يحمل المأثور والتبادر اللفظي مؤونة الوصول إليه أو إظهاره، بل يتطلب جهداً عقلياً وخبرة علمية تضاف إلى مأثور السلف. فَعَمِلَ المتأخرون نتيجة لذلك على هذا النوع من النشاط الجديد والإضافي، وعلى تأسيس قواعد وضوابط منتِجة وصارِمة لحركته.

وفي كل الأحوال، لم يعد هنالك نقاش حول مشروعية الاجتهاد في تفسير القرآن، أو إعمال الرأي في معنى النص، بل انتقل النقاش إلى تحديد الممارسات المشروعة في تفسير القرآن ووضع الضوابط الصحيحة له. وهي معايير اتخذ بعضها طابعاً معرفياً ومنهجياً، وعكس البعض الآخر إملاءات مبطنة لمذهب فقهي أو كلامي

معين. الأمر الذي جعلها، مزيجاً من هواجس معرفية ودينية في فهم النص، ومن إملاءات السلطة وضغط القوى الاجتماعية، في إنتاج خطاب "الحقيقة".

11. 6 مراجع التفسير

تبين لنا مما ذكر سابقاً، أن مراجع أو أدلة التفسير التي لا بد للمفسر أن يبرع فيها وتكون مدار كفاءته في التفسير، التي لا بد أن يستند إليها في أية عملية تفسير للقرآن، هي:

أولها: تفسير النص بالنص، سواء أكان نصاً قرآنياً أو نبوياً، ويضاف إليه الأخذ بقول الصحابي فإن تفسيره عند أكثر المفسرين بمنزلة المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الحاكم في مستدركه. أما الأخذ بقول التابعي ففيه قولان، أقواهما الأخذ به، على اعتبار أن ما حكوه في كتبهم لم يكن رأياً خاصاً بهم بل أقوال تلقوها من الصحابة.

ثانيها: العلوم الإسلامية من قبيل علم الأصول وعلم الكلام، وهي علوم مركبة، أضيفت إلى شروط كفاءة المفسر في فترة لاحقة، كي يتسنى له للمفسر الاطلاع على الأقوال المتعددة والمتضاربة، ويعرف وجوه الآراء، ليصير آخر الأمر إلى الترجيح بين أحد محتملاتها، أو توليد اجتهاده الخاص في المسألة.

ثالثها: العلوم العقلية: وتتعلق بكل قضية يدركها العقل، ويمكن ان يستنبط منها معنى للنص أو حكماً شرعياً منه، وتشكل عناصر مشتركة في عملية التفسير من قبيل قاعدة إذا وجب الشيء وجبت مقدمته، أو قاعدة ما حسن بالعقل حسن بالشرع، والأخذ بما يقتضيه الكلام ويدل علـيه قانون الشرع. وقد عد المفسرون هذا النوع من التفسير من مصاديق قول النبي لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل". وقد رتب الباقلاني أنواع الأدلة واعتبرها على ثلاثة أضرب، أحدها: "عقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفات نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته"[53].

نشير هنا إلى أن العلوم العقلية لا تشمل الفلسفة التي تنشئ قضايا مستقلة حول

(53) الباقلاني، الانصاف، ص. 14.

حقائق الوجود والحياة بل تقتصر على العلوم التي تبحث في العلاقة بين القضايا والمسائل، كعلم المنطق وعلاقات العلة والمعلول. فالعقل هنا أداة صامتة لا تتكلم، وتبقى في تصرف الدلالات اللفظية من دون أن تنافسها أو تضادها، وتساعد المفسر على الكشف عن مؤديات المعنى ولوازمه وملزوماته ومقدماته العقلية، من دون أن ينشئ العقل لنفسه صلاحية قول مستقل في النص الديني. فالعقل آلة وصل متقومة بطرفي الاتصال.

رابعها: علوم اللغة: على أساس أن القرآن نزل بلسان عربي. وقد روي عن مالك قوله: "لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً". ولا تخفى عناية علماء اللغة بتفسير القرآن، بل كانت أوائل مصنفات التفسير مصنفات لغوية، ما يدل على شِدة عنايةِ أئمةِ النحْو، وَوَلُوعِهم بالتفسير. يقول الرازي: "ومتى تكلم (المفسر) في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله"[54]. ويقول الجاحظ: "للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم. ولتلك الألفاظ مواضع أخر ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل"[55]. ويقول الفتوحي: "والداعي إلى ذكر اللغة ههنا: لكونها من الأمور المستمد منها هذا العلم (التفسير)، وذلك أنه لما كان الاستدلال من الكتاب والسنة، اللذين هما أصل الإجماع والقياس، وكانا أفصح الكلام العربي، احتيج إلى معرفة لغة العرب لتوقف الاستدلال منهما عليها"[56].

11. 7 شروط المفسِّر

اقتصرت مصنفات علوم القرآن في تحديد مواصفات المفسِّر، على ذكر كفاءته العلمية، ووضع القيود الواجب عليه اتباعها في عملية التفسير، بالالتزام ما جاء بالمأثور وعدم الخروج عنه.

---

(54) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 7، ص. 137.

(55) الجاحظ، الحيوان، مكتبة الهلال، بيروت، 1997.

(56) محمد النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج. 1، ص. 97.

وقد أوصل البعض العلوم التي يجب على المفسر تحصيلها إلى خمسة عشر علماً. هي كما يقول بن حجر: " اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، وعلم القراءات، وأصول الدين: أي الكلام، وأصول الفقه، وأسباب النزول، والقصص، والناسخ، والمنسوخ، ليعلم المحكم من غيره، والفقه، والأحاديث المبينة لتفسير المبهم، والمجمل، وعلم الموهبة، وهو علم يورثه الله لمن عمل بما علم"[57].

ونجد مصنفات التفسير، في معرض حديثها عن المفسِّر، تركز على ضرورة تجنبه لانطباعه الخاص أو رأيه الشخصي، وعدُّ ذلك من التفسير بالرأي المنهي عنه. يقول الطباطبائي في الميزان: "المحصل أن المنهي عنه إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسر على نفسه من غير رجوع إلى غيره ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه"[58]، ويقول محمد باقر الحكيم: "ظهور الكلام يمكن ان يكون على نحوين: أحدهما: الظهور النوعي، وهو أن يكون ظهور الكلام ظهوراً قائماً لدى العرف العام ويفهمه نوع الناس وعامة الناس. والآخر: الظهور الشخصي، وهو الفهم الذي يختص به شخص ما من الناس والذي يعتمد عادة على الظروف الذهنية والنفسية والذوقية لذاك الإنسان، حيث تجعله تحت تأثيرات معينة بحيث يفهم من الكلام معنى خاصاً لا يفهمه غيره من الناس. وهذا النحو من الفهم للقرآن الكريم وهو الفهم الشخصي له والمعتمد على الظهور الشخصي لدى المفسر هو تفسير للقرآن بالرأي وهو التفسير المنهي عنه، مثل تفسير المتصوفة أو بعض أصحاب العقائد الفاسدة الذين لهم ذهنيات ومصطلحات خاصة تكونت ضمن ثقافتهم، ويفسرون القرآن على أساس تلك التصورات والمصطلحات"[59].

فالمعنى الذي يجب أن يستظهره المفسر، ليس استظهاره الشخصي بل استظهاره النوعي، أي ما يفهمه نوع الناس لا الشخص منهم. ما يعني أن معنى النص لا يكشف عنه الشخص بل تكشف عنه الجماعة، أو يكشف عنه الشخص لا بصفته

(57) القنوجي، أبجد العلوم، ج. 2، ص. 146.
(58) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 3، ص. 77.
(59) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 233.

الشخصية بل بصفة انتمائه للجماعة. فالمطلوب من المفسر هو تخلية الذات والخروج حتى عن مؤثرات بيئته المحيطة به، والتلبس بأطر التفكير المشتركة والسائدة والمهيمنة للوصول إلى المعنى. يقول محمد باقر الحكيم: "يجب على المفسر أن يدرس القرآن ويفسره بذهنية إسلامية أي: ضمن الاطار الاسلامي للتفكير، فيقيم بحوثه دائماً على أساس أن القرآن كتاب إلهي، انزل للهداية وبناء الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة، ولا يخضع للعوامل والظروف والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري في مختلف حقول المعرفة الإنسانية"[60].

لذلك بقي الجدل قائماً بين المفسرين، حول صلاحية المفسر في إبداء رأيه، أو ضرورة تقيده بتفسير السلف حصراً. يقول السيوطي: "هل يجوز لكل أحد الخوض في التفسير: فقال قوم: لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن، وإن كان عالماً، أديباً، متسعاً في معرفة الأدلة، والفقه، والنحو، والأخبار، والآثار، وليس له إلا أن ينتهي إلى ما روي عن النبي ﷺ في ذلك"[61]. فالتفسير الصحيح هو الذي يتلبس تفكير الجماعة ويفكر مثلهم وينخلع عن ذاته وشخصه بوصفه صاحب ميول وأهواء وهواجس خاصة. ليصبح التفسير بذلك، تفسير النوع لا تفسير الشخص، وليصير التفسير تفسيراً جماعياً وإن عُبِّر عنه بقلم فرد معين.

بل نجد أكثر المفسرين يتوسعون في شروط المفسِّر لتشمل شرط السلامة في عقيدته ووقوفه عند "الشبهات"، قال الزركشي في البرهان: "اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى أو حب الدنيا أو هو مصر على ذنب أو غير متحقق بالإيمان أو ضعيف التحقيق أو يعتمد على قول مفسر ليس عنده علم أو راجع إلى معقوله وهذه كلها حجب وموانع بعضها آكد من بعض"[62]. ويقول محمد باقر الحكيم: "وهذا النحو من التفسير يختلف تماماً عن فهم القرآن وتفسيره اعتمادا على الخلفية الذهنية والعقدية الصحيحة للمفسر، لأن هذا التفسير تفسير معتمد على رأي شخصي ووفق ظروف الشخص وأوضاعه، وأما ذلك فهو رأي وفهم للقرآن الكريم بقرينة العقيدة الصحيحة المأخوذة من القرآن

(60) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 343.

(61) المصدر نفسه، ج. 2، ص. 175.

(62) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 479.

ذاته"[63]. فالتفسير الصحيح هو المستند إلى العقيدة الصحيحة، التي لا اتفاق بين المسلمين على كامل بنودها، بل لكل مذهب تحديده الخاص ونسخته الخاصه عن العقيدة القويمة.

اشتراط سلامة العقيدة، هو شرط مبطن بضرورة إنتماء الفرد لجماعة علمية ذات انتظام معرفي وعلائقي خاصين بها، الأمر الذي يخلق جموداً في التفكير وتعصباً لا شعورياً في اعتماد الآراء والمواقف. وقد لفت الغزالي النظر إلى أثر تقليد مذهب ما والجمود عليه في حجب الفهم عن القرآن. يقول: "وحجب الفهم أربعة: . . ثانيها: أن يكون مقلداً لمذهب سمعه بالتقليد وجمد عليه وثبت في نفسه التعصب له بمجرد الاتباع للمسموع من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة. فهذا شخص قيده معتقده عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير معتقده فصار نظره موقوفاً على مسموعه، فإن لمع برق على بعد وبدا له معنى من المعاني التي تباين مسموعه حمل عليه شيطان التقليد حملة وقال: كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك؟ فيرى أن ذلك غرور من الشيطان فيتباعد منه ويحترز عن مثله. ولمثل هذا قالت الصوفية: إن العلم حجاب وأرادوا بالعلم العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألقوها إليهم"[64]. حجب الفهم التي ذكرها الغزالي هي أقرب إلى عوامل نفسية داخل المفسِّر تشرط تفكيره ونشاطه الذهني، إلا أن لهذه الحجب دور يتجاوز الفرد نفسه، وقابلة للتحول إلى مبادئ انضباط مؤسساتية ورقابة إجتماعية مدعمتين بسلطة قهر وإرغام سلطوية، تسند الفهم "المشروع" وتضمن استمراريته، وتحاصر نشاط الفهم "المذموم" وتضيق فسحة حضوره وأمد وجوده.

نشير هنا، إلى أن كلام المفسرين عن كفاءة المفسّر العلمية أو تعريف التفسير بـ "الفهم" الذي هو نشاط فردي ولا يخلو من دور نسبي لذات المفسر في عملية التفسير، لا يعني الاعتراف بدور المفسِّر من حيث هو ذات قارئة ومتلقية للنص، بل إن المفسِّر هو حصيلة اجتماع هذه العلوم باعتبارها قريحة علمية في شخص معين، إذا

---

(63) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص. 235

(64) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 1، ص. 264.

روعيت أمكن الكشف عن مراد النص وإظهار المتخفي من المعنى. فالمفسر أقرب إلى آلة تنقيب صماء عن المعنى، وليس ذاتاً فاعلة في حالة تفاعل خاصة وشخصية مع النص، يكون فيها المعنى حصيلة هذا التفاعل. إذ لا بد للذات المفسرة، من تخلية كل ما يحجب انكشاف المعنى لديها والخروج من مؤثراتها المحيطة والتجرد عنها للوصول إلى معنى النص. فالمعنى مستقل استقلالا كاملاً عن شخص المفسر أو عن قارئ النص، وهو معنى واقعي قابع هناك، لا يملك المفسر أي دور في حقيقته. لذلك ورغم الإقرار بدور الاجتهاد الفردي في فهم النص، إلا أنه اجتهاد بتعلق بقدرت المفسر أو المجتهد في تطبيق الآليات والطرق "القويمة" في تجلية المعنى. حيث تكمن فضيلة المفسر في مهارته الفنية ودقته العلمية في تطبيق تلك الآليات المتبعة والقواعد المشروعة، وليس في سعيه الذاتي والخاص في تلقي النص وقراءته.

لذلك اعتبر المفسر أو المجتهد مأجوراً عند الله، سواء أصاب أم أخطأ، لأنه التزم بالقواعد المقررة والإجراءات المتبعة، وتقيَّد بدائرة المسموح به في نشاط التفسير. ما يعني أن بذل الوسع البشري عند المفسر أو المجتهد في الكشف عن المعنى أو الحكم، لا يعني إطلاق طاقة الإنسان وقدراته الإبداعية أو تخلية السبيل لهواجسه الذاتية وقلقه الشخصي وأسئلة الحياة الملحة عنده أثناء فعل التفسير، بل هو تعبير عن جهد المفسر في تلبس المبادئ المقررة والعلوم المطلوبة، ومدى قابليته في استيعاب وهضم تلك القواعد والإجراءات داخل تكوينه النفسي والذهني، لتصبح بمثابة ملكة عنده يمارسها بعفوية وبلا روية.

بذلك، لا يكون الاختلاف في التفسير، بين المفسرين، اختلافا في حقائق المعاني النوعية بل هو اختلافٌ "باختلاف القوابل"[65] كما يقول حاجي خليفة. والمفسر الجيد هو الذي يتقن آليات التفسير ويتبع قواعدها بدقة وليس الذي يستحضر إشكالات جديدة أو يفتتح مجالات تفكير مختلفة. يقول بن حجر: "التفسير علم نفيس خطير، لا يليق بكل أحد أن يتكلم فيه، ولا أن يخوض فيه، إلا إذا أتقن آلاته التي يحتاج إليها كعلم السنة والفقه واللغة والنحو والمعاني والبيان وغيرها من العلوم المتعلقة بلسان العرب، فمن أتقن ذلك يساغ له الكلام فيه ومن لم يتقن ذلك اقتصر

---

(65) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. 1، ص. 428.

على مجرد نقل ما قاله أئمة التفسير بما ذكره الأئمة المتأخرون عنهم كالواحدي والبغوي والقرطبي والإمام الفخر الرازي والبيضاوي وغيرهم، ولا يذكر من كلام هؤلاء الأئمة إلا ما يليق بمن يذكره لهم من غير أن يتصرف فيه بشيء"[66].

فالمفسر ولو كان عالما، لا يمكنه أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن. بل لا بد له من التقيد بالآثار، وتحييد كل ما هو شخصي، ليصل إلى المعنى اللاشخصي أو النوعي من النص، الذي لا يختص بمفسر معين، بل يمكن (أو يجب) للجميع الوصول إليه، بحيث إذا روعيت مقدمات التفسير المتعددة، وصل الجميع إلى نفس الدلالة أو المعنى.

11. 8 التفسير بالرأي (المحمود والمذموم)

شغل التفسير بالرأي حيزاً من النقاش بين المفسرين، تركز حول صلاحية المفسر في الذهاب إلى أبعد مما يوفره التفسير بالمأثور وما يدل عليه اللفظ بحسب قواعد اللغة العربية. ورغم إصرار جيل المفسرين الأوائل على البقاء داخل دائرة المأثور والمعنى اللفظي للنص، إلا أن الشُح في عدد الروايات المعتبرة في تفسير القرآن وتناقصها مع الزمن، وطروء مسائل وإشكالات جديدة، حرَّكتها علوم الكلام والفقه، بالإضافة إلى دخول معارف جديدة إلى فضاء التفكير الديني، من فلسفة وتصوف وآداب سلطانية، وهي قد شقت لنفسها مسارات جديدة في تداول النص الديني وفهمه، كل ذلك نقل البحث من مشروعية وجواز التفسير بالرأي، إلى وضع شروط ووقواعد التفسير بالرأي، وصارت التفاسير تصنف على أساس التفسير المحمود والتفسير المذموم. أي انتقل الكلام من البحث في مشروعية التفسير بالرأي إلى البحث في المشروع من التفسير بالرأي.

لذلك أخذ البعض يرسم حداً فاصلا بين بقاء التفسير بالرأي في دائرة المأثور وعقيدة السلف، فما وافقها وتقيد بها كان جائزاً ومحموداً، وما تجاوزها ولم يلتزمها، ولو لم يناقضها أو يعارضها، كان تفسيراً مذموماً. يقول الزرقاني: "التفسير الجائز هو الاعتماد على ما نقل عن الرسول وأصحابه مما ينير السبيل للمفسر

(66) ابن حجر، الفتاوى الحديثية، دار الفكر، بيروت، 1985ج. 1، ص. 160.

برأيه. وأن يكون صاحبه عارفاً بقوانين اللغة خبيراً بأساليبها. وأن يكون بصيراً بقانون الشريعة حتى يُنَزلَ كلام الله على المعروف من تشريعه"[67]. فأصحاب الرأي الموفَّق، بحسب هؤلاء، هم "الذين جمعوا بين المأثور الصحيح مع حذف أسانيده وبين آرائهم العلميّة المعتدلة"[68]. والرأي "الصحيح" هو عبارة عن التقيد بالقواعد والمبادئ المقررة، التي أجمع عليها السلف، أو أقرتها ملة خاصة أو مذهب خاص. فلو لم يلتزمها كان خاطئاً ولو كان مصيباً، كم أنه لو التزمها كان مُحِقاً ولو أخطأ المعنى. فالعبرة لا في صحة المكشوف بل في طريق الكشف ووسيلته التي يتحدد من خلالها الجواز والحرمة، وهي قواعد لا تكتفي بذكر الضوابط العلمية أو الفنية لحركة التفسير والاجتهاد الدينيين، بل تتطلب التقيد بالفهم النوعي (أي الجماعي) للنص لا الفهم الشخصي أو الفردي، بالإضافة إلى الإنصياع إلى ثوابتها ومسلماتها.

التفسير المذموم، ليس فقط التفسير المخالف للشروط العلمية والفنية، بل المخالف لجملة مبادئ وأفكار معتمدة داخل المجتمع المسلم، أو داخل مذهب خاص. يقول الزرقاني: "أمّا الأمور التي يجب البعد عنها في التفسير بالرأي، فمن أهمها التهجم على تبيين مراد الله من كلامه على جهالة بقوانين اللغة أو الشريعة. ومنها حمل كلام الله على المذاهب الفاسدة. .التفسير المذموم هو تفسير أهل الأهواء والبدع وحكمه أنّه مذموم، وأشهر الغارقين في هذا الضلال الرماني والجُبَّاني والقاضي عبد الجبار "[69]. ويقول الكشميري: "إنَّ التفسيرَ إذا لم يوجِب تغييراً لمسألة، أو تبديلاً في عقيدة السَّلَف، فليس تفسيراً بالرأي، فإذا أوجب تغييراً لمسألةٍ متواترةٍ، أو تبديلاً لعقيدةٍ مُجْمَعٍ عليها، فذلك هو التفسيرُ بالرأي، وهذا الذي يستوجِب صاحبه النار"[70]. ويقول بن تيمية: "إن من فسر القرآن أو الحديث، وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله، ملحد في

(67) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 2، ص. 55.

(68) المصدر نفسه.

(69) المصدر نفسه.

(70) الكشميري، فيض الباري ج. 5، ص. 185.

آيات الله، محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام"[71].

فالأساس في المفسِّر المستقيم، هو تخليه عن ذاته، وتلبس الفهم العام المسيطر أو السائد، عرفيا كان أو جماعياً. فالفهم العرفي لا يكون موحداً إلا داخل الجماعات التي تملك معتقدات وتمثلات مشتركة، ومع تعدد هذه التمثلات فإن الفهم العرفي يصبح متعدداً أيضاً.

لقد ذُمَّ التفسير بالرأي، ولو لم يكن مخالفاً لرأي السلف وقول المأثور، بل لمجرد انطلاق المفسر من استقلالية خاصة في تلقي النص، وبناء تجربة ذاتية في بناء المعنى معه. وهذا يعكس حرص مؤسسة التفسير، المُعترف اجتماعياً وتاريخياً وسياسياً بدورها الحصري في تحديد دلالة النص، على إقصاء الشخص والذات، حيث تطالب المفسر أثناء مقاربته للنص، بأن يخرج من ذاته، ويقمع ميولها الخاصة وانطباعاتها الذاتية، ويتقمص وعي الجماعة التي يعلن الانتماء إليها والتقيد بقوانينها وشروط الإنتساب إليها، والإنصياع إلى مؤسسة التفسير والاجتهاد في داخلها، التي لا تكتفي بضبط الإيقاع العلمي ورصد التفسير الصحيح والخاطئ، بل تتعقب وتلاحق وتعاقب التفسير المذموم، الذي هو كل تفسير خارج عن حياض سلطة مؤسسة التفسير والنظام التراتبي الخاص داخلها، مع غض النظر عن الصحة أو الخطأ في نتائج هذا التفسير. فالمدار في صحة التفسير، ليس في صحة أو خطأ المقاربة أو المعنى المكشوف، بل في درجة الالتزام والتقيد بقواعد وقوانين وشروط التفكير "المشروع" داخل المذهب الخاص.

وقد أفرد البعض باباً يعدد فيه التفاسير المذمومة والضالة، والتي تشترك جميعها في خاصية مخالفتها لاتجاه فقهي أو كلامي أو سياسي خاص. ما يجعل معيار التفسير الصحيح، ليس علمياً، بل يعود إلى التقيد بشروط الإنضمام للجماعة أو الأمة المفسرة والتقيد بثوابتها. فنجد السيوطي مثلاً يعتبر أن تفاسير المذاهب الفاسدة فاسدة أيضاً، يقول في الإتقان: "التفسير المقرر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً، والتفسير تابعاً له، فيرد إليه بأي طريق أمكن، وإن كان ضعيفاً... وقد يكون المراد به من قال فيه برأيه من غير معرفة منه بأصول العلم وفروعه فيكون موافقته للصواب

(71) ابن تيمية، مجموع فتاوى بن تيمية، ج. 13، ص. 240.

إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة"[72]. أي لا يكفي صواب رأي المفسر ليكون مشروعاً، بل لا بد له من اتباع طريق مشروع ومحمود.

نحن هنا أمام تضامن معرفة وسلطة اجتماع أو حكم سياسي خاصين، يشكلان معاً (المعرفة والسلطة) قواعد للمراقبة والمحاسبة والعقاب، تشرط من خلالها أهلية المفسر وتحدد مشروعية التفسير وتتحكم بعملية التفسير نفسها، وتمنعها من توسيع دوائرها، قامعة أي مسعى في ابتكار آليات جديدة في فهم النص، أو السعي للكشف عما لا يزال مختبئا أو عن الجديد الذي يمكن أن يقوله النص لو تمت قراءته وفق شروط تلق جديدة. بل أصبحنا أمام إرث كبير من التفاسير، يغلب عليه التكرار والإعادة والشروح والتعليقات، يلقي بثقله على النص من جهة ويسد عليه منافذ المعنى اللامفكر فيه أو الدلالة الكامنة اللامكتشفة، ويكبل القارئ الجديد ويملي عليه أطر فهم سابقة ونظام معانٍ يقلص صلاحيته في الكشف ويحد من مسعاه في الإكتشاف.

تحالف السلطة والمعرفة الدينية، نقل الجدل العلمي في فهم القرآن من جدل معرفي إلى جدل قيمي، يَصِمُ المخالفين بالانحراف والضلال اللذين يستوجبان الملاحقة السياسية والمعاقبة القانونية، لا بالخطأ في المنهج أو النتائج. ولعله لهذا السبب، بحسب ما يقول أبو زيد، "تمت مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء أكانت على مستوى التراث أو الجدل الراهن في الثقافة. وقد وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة الذين في قلوبهم زيغ. ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو المعارضة السياسية ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة. ويتم وصف الفكر الرسمي بأنه تفسير يستهذف إضفاء صفة الموضوعية والصدق المطلق على هذه التأويلات"[73].

فالمدح والذم ليسا ضمن صفات تابعة لموضوعية أو علمية النشاط التفسيري، بقدر ما هما معايير قياس تقيُّد المفسر وعملية التفسير بقواعد ومبادئ وأوضاع

(72) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 482.

(73) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 219-240.

وترتيبات ومستقرات قائمة بشكل مستقل عن خيارات المفسِّر ورأيه. إنها معايير طاعة واستلاب لا معايير ابتكار وإبداع.

11. 9 طقوسية تداول القرآن

خصوصية القرآن، لجهة ألوهية مصدره أو إعجازه أو بنيته الداخلية، تستدعي خصوصية في طريقة تداوله وقراءته أيضاً. لذلك ذكر علماء القرآن، بالإضافة إلى ضوابط أو شروط فهمه، طقوسية خاصة في تداوله لغرض التأكيد على تمايزه عن باقي النصوص، وتوليد مناخات الشعور بهيبة النص وقداسته أثناء تداوله وقراءته. هذه الطقوس، يتعلق بعضها بعملية القراءة والتلاوة، ويتعلق البعض الآخر بالقارئ نفسه، والبعض الآخر بالشروط الخارجية المحيطة بعملية القراءة أو ما يمكن تسميته بظرف القراءة.

11. 9. 1 آداب قراءة القرآن

وقد ذكر الفقهاء والمفسرون جملة آداب وأحكام ومباحات ومحرمات، تتعلق بعملية قراءة القرآن، هي مستنبطة ومستنتجة من روايات مروية عن النبي. ننقل أهمها، مع بعض التصرف، من كتابي "المجموع" و "التبيان في آداب حملة القرآن" للنووي،، وكتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي، وكتاب "البرهان في علوم القرآن" للزركشي.

أولها: ما يتعلق بخصال وصفات القارئ: أن يكون حامل القرآن، كما يقول النووي: "على أكمل الأحوال وأكرم الشمائل وأن يرفع نفسه عن كل ما نهى القرآن عنه إجلالاً للقرآن وأن يكون مصوناً عن دنيء الاكتساب شريف النفس مرتفعاً على الجبابرة والجفاة من أهل الدنيا متواضعاً للصالحين وأهل الخير والمساكين وأن يكون متخشعاً ذا سكينة ووقار". ويجب على قارئ القرآن "الإخلاص لله، ويستحضر في نفسه أنه يناجي الله تعالى ويقرأ على حال من يرى الله تعالى فإنه إن لم يكن يراه فإن الله تعالى يراه"[74].

---

(74) محي الدين النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، دار بن حزم، بيروت، 1414 هـ، ص7.

ثانيها: ما يتعلق بأحوال القارئ الخارجية: أن يكون القارئ نظيفا وعلى طهارة. "وينبغي إذا أراد القراءة أن ينظف فاه بالسواك وغيره... ويستحب لقارئ القرآن "الوضوء لقراءة القرآن لأنه أفضل الأذكار". وأما الجنب والحائض "فتحرم عليهما القراءة نعم يجوز لهما النظر في المصحف وإمراره على القلب، وأما متنجس الفم فتكره له القراءة وقيل تحرم كمس المصحف باليد النجسة"[75].

ثالثها: ما يتعلق بمعتقد القارئ للقرآن وطريقة تداوله له: "الإيمان بأن القرآن كلام الله تعالى وتنزيله لا يشبهه شيء من كلام الخلق ولا يقدر على مثله الخلق بأسرهم. ووجوب تعظيم القرآن العزيز على الإطلاق وتنزيهه وصيانته وأجمعوا على أن من جحد منه حرفاً مما أجمع عليه أو زاد حرفاً لم يقرأ به أحد وهو عالم بذلك فهو كافر"[76].

ويستحب الاستماع إلى القرآن وتفهم معانيه، ويكره التحدث بحضور القراءة. وتحرم كتابة القرآن بشيء نجس. ويعتبر تعلم القرآن وتعليمه فرض كفاية، كيلا ينقطع عدد التواتر فيه، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف؛ فإن قام بذلك قوم سقط عن الباقين، وإلا فالكل آثم. فإذا لم يكن في البلد أو القرية من يتلو القرآن أثموا بأسرهم، وينبغي تعليمه على التأليف المعهود؛ فإنه توقيفي". وينبغي عدم اتخاذ القرآن معيشة يكتسب بها[77].

رابعها: ما يتعلق بأحكام القراءة وأدابها وأوقاتها: تستحب تلاوة القرآن باستمرار، والنظر فيه. وقراءة القرآن ولو حرفاً، والتدبر في معانيه والتفكر في مقاصده وأهدافه. وينبغي "على كل امرئ مسلم قرأ القرآن أن يرتله... ومن أراد أن يقرأ القرآن بكمال الترتيل فليقرأه على منازله، فإن كان يقرأ تهديدا لفظ به لفظ المتهدد، وإن كان يقرأ لفظ تعظيم لفظ به على التعظيم. وينبغي أن يشتغل قلبه في التفكر في معنى ما يلفظ بلسانه، فيعرف من كل آية معناها، ولا يجاوزها إلى غيرها حتى يعرف معناها، فإذا مر به آية رحمة وقف عندها وفرح بما وعده الله تعالى منها، واستبشر

---

(75) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 380.

(76) محي الدين النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت، 1996، ج. 2، ص. 170.

(77) الزركشي، البرهان، ج. 1، ص. 456.

إلى ذلك، وسأل الله برحمته الجنة. وإن قرأ آية عذاب وقف عندها..."[78].
وتستحب قراءة القرآن في مكان نظيف وأفضله المسجد، ويستحب أن يجلس مستقبلاً متخشعاً بسكينة ووقار مطرقا رأسه. ويستحب البكاء عند قراءة القرآن والتباكي لمن لا يقدر عليه والحزن والخشوع[79].

كذلك يستحب تحسين الصوت بالقراءة وتزيينها، والقراءة في المصحف أفضل من القراءة من حفظه، لأن النظر فيه عبادة مطلوبة. ويكره قطع القراءة لمكالمة أحد. وتستحب القراءة على ترتيب المصحف، لأن ترتيبه لحكمة، فلا يتركها إلا فيما ورد فيه الشرع، وأما قراءة السورة من آخرها إلى أولها فمتفق على منعه لأنه يذهب بعض نوع الإعجاز ويزيل حكمة الترتيب، وأما خلط سورة بسورة فعد الحليمي تركه من الآداب وقد نقل القاضي أبو بكر الإجماع على عدم جواز قراءة آية آية من كل سورة. ويستحب السجود عند قراءة آيات السجدة وهي أربع عشرة[80].

ولا بد من اختيار أفضل الأوقات للقراءة، وهي "ما كان في الصلاة ثم الليل ثم نصفه الأخير وهي بين المغرب والعشاء محبوبة وأفضل النهار بعد الصبح ولا تكره في شيء من الأوقات"[81]. ويستحب الختم في الشتاء أول الليل وفي الصيف أول النهار. كما يستحب ويسن صوم يوم الختم، وأن "يحضر أهله وأصدقاؤه، وأن يدعو الله عقب الختم، ويستحي إذا فرغ من الختمة أن يشرع في أخرى عقب الختم"[82].

11. 9. 2 أدبيات القراءة بين العبادة والمعرفة

تعتبر قراءة القرآن وفق هذه الأحكام بمثابة فعل عبادي يمارسه القارئ، وليس مجرد ممارسة ذهنية أو نشاط عقلي مستقل أو ممارسة علمية خالصة. فقراءة القرآن أحد تمثلات الإيمان ومجسداتها، التي تتحصل بالتفاعل مع النص، وهو تفاعل تشترك

---

(78) المصدر نفسه، ج. 1، ص. 450.
(79) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 285.
(80) المصدر نفسه، ص. 290.
(81) النووي، الجموع، ج. 1، ص. 168.
(82) السيوطي، الإتقان، ج. 1، ص. 295.

فيه الأحاسيس والمشاعر والتفاعلات النفسية مع العمل الذهني والنشاط الفكري، الذي يسعى آخر الأمر إلى تحصيل الموقف العملي والعبرة في تقربه إلى الله.

هذه الشروط تبين حجم المسبقات التي تحكم القارئ أثناء قراءته، وتضيق مجال البحث المستقل. فالقارئ لا يملك أن يدخل على القرآن بسؤال أو بجدل، بل عليه التيقن والإيمان بأن ما بين يديه هو من عند الله، ليس فقط بمجمله، بل حتى بترتيب حروفه وآياته وسوره. كما أن هذه الشروط العبادية لا تكتفي بتأبيد النص القرآني، بل تعمل على تأبيد جملة ترتيبات تاريخية حصلت بعد النبي في تدوين القرآن وجمعه، وعلى إسباغ القداسة على مجموعة مفاهيم وتصورات ومنهجية قراءة خاصة[83] استنتجها الجيل المتقدم حول القرآن وعمل بها، وانتقلت إلينا على هيئة آداب دينية لا بصفتها التاريخية، وذلك بهدف حمايتها من تسرب المسعى العلمي إليها الذي يعيد النظر بالبداهات تمهيدا لاكتشافها من جديد. الأمر الذي يضع الروح العلمية من جديد في وضعية تقابل ومنافسة لمسلك التَعَبُّد المُتَّبَع الذي لا يكتفي بضبط مساحة خاصة في السلوك الإنساني، بل تراه يتوسع ويتمدد فوق مساحات النشاط الأخرى لينتهي به الأمر إلى تعطيلها.

كذلك فإن أحكام وآداب القراءة هي جزء من نظام المذاهب الفقهية والكلامية، التي تضع شروطاً علمية وعقدية للانتماء إليها، وتمارس رقابة صارمة على ثوابتها. بحيث يكون التقيد بتلك الشروط المسبقة جزء من الانتماء إلى تلك الجماعة، سواء أكانت في مرتبة تضامنها الاجتماعي أو العصبوي، أو في مرتبة الممارسة العلمية الواعية لها. فالقراءة في مستوى ترتيلها البسيط أو في مستوى الفهم والتفسير، ليست عملية علمية مستقلة، بل تتحرك على أرضية، لا تنحصر بشروط ممارسة التفسير أو طريقة الترتيل، بل تتعلق بالمناخات المحيطة لعملية الترتيل، وتتعلق بشخص القارئ نفسه، الذي يفترض فيه أن يتمثل جملة معتقدات ومبادئ، هي بمثابة مقدمات

---

(83) من قبيل: تفسير الإعجاز القرآني بالإعجاز اللفظي "لا يقدر على مثله الخلق"، والتأكيد على حجية الإجماع في عملية جمع القرآن: "وأجمعوا على أن من جحد منه حرفا مما أجمع عليه..فهو كافر"، وتثبيت نمط القراءة الجزئية والأفقية للقرآن على حساب باقي القراءات: "ولا يجاوزها إلى غيرها حتى يعرف معناها".

ضرورية، لصحة القراءة وسلامة الفهم، وبالتالي لحيازة التفسير المحمود وتجنب التفسير المذموم. وهذا ما يجعلها، بطريقة ضمنية، أداة تلقين سهل لمفاهيم معتمدة ومقررة، ووسيلة فعالة في حماية التشكلات الدلالية والمعنوية التي نسجت حول النص وأصبحت بمثابة اللازمة التي تدور معه حيثما دار.

من هنا تتبين الحاجة إلى الكشف عن وظائف هذه الأدبيات من الناحية الاجتماعية والمعرفية، التي تحرص مؤسسات التفسير على تعميمها. وهي أدبيات تم تدوينها في فترة بعيدة عن فترة تثبيت النسخة النهائية للمصحف القرآني، وفي خضم الصراعات السياسية والاجتماعية، حيث كان تأثير قوى هذه الصراعات جلياً في تشكل المدونات والمصنفات الحديثية، وكان التنافس على السيادة الدينية محور نشاط هذه القوى ومدار مشروعيتها وفاعليتها. فلا يمكن الاكتفاء بالنظر في أثر هذه الأدبيات الروحي والنفسي وتجاهل الدور الذي تمارسه، سلباً وإيجاباً، على قراءة النص وعملية فهمه. ولا يمكن تداول هذه الأدبيات بطلاقة وحرية في كل الأزمنة، وفصلها عن ظروف تدوينها التاريخيه، أو اعتبارها مستقلة عن أفق تشكلها الثقافي.

يقول أركون: «لم ينفك القرآن يمارس دوره على هيئة كل لا يتجزأ: أي كنص مكتوب بالنسبة للمفسرين والثيولوجيين، وككلام شعائري (عبادة) بالنسبة لمجموع المؤمنين. إن قارئ النص يعوض ضياع المعنى الديني بواسطة خضوعه للعبادة والشعائر ومن خلالها»[84].

الشحنات الطقسية والشعائرية المرافقة لتداول القرآن، يجعل من القرآن كلمة مشحونة إلى أقصى حد بالممارسة الطقسية والشعائرية منذ مئات السنين، وتحتاج إلى تفكيك مسبق للكشف عن مستويات المعنى والدلالة التي طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع. والتفكيك هنا لا يعني إزالة هذه الطقوس، بل التمييز بين مستويين من تداول القرآن: مستوى التداول العبادي والتقوي، وهو التداول الذي يتداوله المؤمنون، أثناء ممارستهم لإيمانهم، ومستوى التداول العلمي النقدي، الذي يحرر الباحث من مسبقات تواضع عليها المسلمون بعد الوحي، لغرض إيجاد حيز واسع، خالٍ من المسبقات المقيدة والمحاذير المانعة، من إطلاق حركة علمية ومسعى جاد في ابتكار آليات قراءة ومناهج فاعلة في الكشف عن المعنى.

---

(84) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، فصل الغريب الخلاب في القرآن، ص. 187-208.

11. 10 الإيمان والفهم

ذهب البعض إلى القول بأن الفهم لا ينفصل عن الإيمان والاعتقاد الصحيحين، فالإيمان مدخل للفهم الصحيح، والفهم الصحيح طريق للإيمان السليم أيضاً. وهي ملازمة أكدها فقهاء الإسلام ورسخوها انطلاقاً من جملة آيات، كالآية ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ (الحجر: 99)، حيث فرَّعَت الآية اليقين على العبادة، والآية: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: 69)، حيث إن الهداية إلى السبيل طريقٌ علميٌ ومعرفي يأتي عقب المجاهدة في الله.

جدل الإيمان والفهم هذا، يشبه جدلية "أؤمن لأفهم" أو "أفهم لأؤمن"، التي في المسيحية القروسطية، وهي جدلية حصرت وُجهة الفهم في تحصيل الإيمان، وجعلت الإيمان طريقاً حصرياً للفهم.

يقول الطباطبائي: "إن دخول الانسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقربه إلى ساحة القدس والكبرياء يفتح له باباً إلى ملكوت السماوات والأرض يشاهد منه ما خفى على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ، وفيما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: لولا تكثير في كلامكم وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع"[85].

ويستدرك الطباطبائي على هذا المسألة بالقول، إن التقوى ليس سبيل المعرفة بل هي طريق لاعتدال قوى الإنسان وملكاته لتكون طريقة تفكيره سليمة. أي أن التقوى ليس طريقاً مستقلاً بذاته للمعرفة، بل يجعل من الإنسان إنسانا سوياً يتمكن من التفكير بطريقة صحيحة. يقول الطباطبائي: "اعتبار الكتاب والسنة التقوى في جانب العلم مما لا ريب فيه، غير أن ذلك ليس لجعل التقوى أو التقوى الذي معه التذكر طريقاً مستقلاً لنيل الحقائق وراء الطريق الفكري الفطري الذي يتعاطاه الإنسان تعاطيا لا مخلص له منه، إذ لو كان الامر على ذلك لالتغت جميع الاحتجاجات الواردة في الكتاب على الكفار والمشركين وأهل الفسق والفجور ممن لا يتبع الحق... فاعتبار التقوى لرد النفس الإنسانية المدركة إلى استقامتها الفطرية، فالإنسان لا يتم له معنى الإنسانية الا إذا عدل قواه المختلفة تعديلاً يورد كلاً منها وسط الطريق المشروع

(85) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج.5، ص. 270.

لها... والقرآن الكريم إنما اشترط التقوى في التفكر والتذكر والتعقل، وقارن العلم بالعمل للحصول على استقامة الفكر وإصابة العلم وخلوصه من شوائب الأوهام الحيوانية والالقاءات الشيطانية"[86].

يصبح الربط بين التقوى وسبل الارتقاء في المعارف الإلهية التي يلقيها القرآن، نوعاً من أنواع القراءة للنص الديني، يمارسها عادة المؤمنون بأن النص كلام من عند الله، ويرون فيه سبيلاً لاكتساب معارف عالية، لا تتحصل إلا بالتقوى والورع والمجاهدة. وهذا لا ينحصر بالإسلام بل هو سمة كل اعتقاد ديني، يشترط في تابعيه الإيمان والتسليم بوثائقه وكلياته، للوصول إلى المراتب الروحية والمعنوية العليا. إلا أن هذا لا يلغي بالطبع، مقاربات أخرى للنص قادرة على الكشف عن مراتب دلالية أخرى فيه. فالتقوى سبيل يكشف وجهاً أو بعض الأوجه، لكنه لا يملك الكشف عن الوجوه كافة. لذلك فقد رأى الغزالي أن التدبر أمر وراء حضور القلب: "التدبر وهو وراء حضور القلب فإنه قد لا يتفكر في غير القرآن ولكنه يقتصر على سماع القرآن من نفسه وهو لا يتدبره"[87].

الربط بين التقوى وبين المعرفة يعيدنا في مجال فهم النص إلى النمط المعياري للمعرفة، وإلى التصنيفات المذهبية للتفسير الممدوح والتفسير المذموم، أو العقيدة الباطلة أو الفاسدة والعقيدة الصحيحة. إذ إن التقوى الديني، ليس مجرد مسلك شخصي في طاعة الله، بل هي بحسب توصيفها، عبارة عن التقيد بجملة معايير وضوابط والتزام مرجعية خاصة. هذه الضوابط والمرجعيات، هي بمثابة مسبقات علمية ومعرفية، فرضها الانتماء لجماعة مذهبية أو دينية خاصة، وتشكل مُوجِّها لأية معرفة لاحقة تتحصل من فعل المجاهدة الروحية والقلبية. لذلك لم يأخذ النشاط التَقَويّ أو الروحي مجاله المستقل عن التأطيرات المذهبية، التي استطاعت أن تشرط أي نشاط عرفاني أو صوفي، وتعتبر أن صحته وسلامته تبدآن بالارتكاز على مسلمات المذهب "الحق".

لذلك لا مانع من تمييز المعرفة الدينية، عن باقي المعارف، التي لا تقتصر على

---

(86) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 5، ص. 270.
(87) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج.1، ص.264.

الإستدلال العقلي أو التحليل القواعدي للنص الديني، بل هي حالة تغمر الإنسان جراء تلقيه لكلام الله، وتخلق في داخله صوراً وجملة أحاسيس، تشكل بحد ذاتها موضوعاً للمعرفة وظاهرة تجريبية تستحق التأمل والملاحظة والتحليل. يكون فيها التعقل منصباً على الإيمان في ملاحظة تجلياته والكشف عن أعماقه، وهو ما عبر عنه أنسلم بعبارة "أتعقل إيماني". إلا أن هذا شيء، واعتبار الإيمان المسبق وفق بنود اعتقاد وشروط خاصة، مدخلاً لفهم النص الديني وشرطاً له شيءٌ آخر. فتعقل الإيمان هو ملاحظة ما يحدثه النص الديني في الإنسان من حالات روحية ووجدانية وحتى معرفية في فترة تلقيه للنص، بحيث يكون النص الديني أثناء قراءته مُحدِثاً وموجداً لذلك الإيمان. أما شرط الإيمان المسبق لقراءة النص وفهمه، ليس إلا أحد الشروط المبطنة لمشروعية أي تفسير ما لم يتقيد بشروط إيمانية وعقدية خاصين، فيعود في حقيقته شرطاً للإنتماء إلى الجماعة الخاصة والتقيد بمسلماتها وثوابتها وإجراءاتها المعرفية في الفهم والتأويل. بل يصبح هذا النوع من الإيمان من أكبر المعوقات في فهم أبعاد جديدة وآفاق معنى مختلف للنص، بحكم أنه يسجن القارئ داخل جدران صلبة من الوثوقيات لا يملك أن يرى قبلها أو بعدها أو وراءها، فتتعطل فيه قدرة وقوة الإكتشاف وتنشط فيه قدرة التسويغ واللَّيْ اللتان يستعملهما بطريقة لا واعية في أكثر الأحيان، للدفاع عن منظومة وعيه واستبعاد أية منطقة تفكير جديد أو فهم مختلف للنص.

11. 11 التأويل: البداية والمسوغات

قوانين اللغة واستعمالات التعبير السابقة على الكلام، لا تكفيان وحدهما لكي يعبر المؤلف عن مراده، كما أنهما لا تكفيان للوصول إلى مراد المؤلف أو المتكلم. فالمؤلف لا يعبر عن مراده إلا إذا أنشأ خصوصية ذاتية لكلامه تضاف إلى قواعد وضوابط اللغة، يصح معها نسبة الكلام إلى مؤلفه. كما أنه لا بد لمستمع الكلام أو قارئ النص من التقاط هذه الخصوصية للتعرف من خلالها إلى مراد المتكلم أو المؤلف. وهذا يتطلب نشاطاً زائداً على عملية إرجاع الكلام لقواعد اللسان العربي في التعبير عن المعنى. فكما أن النص هو فعل ابتكار وخلق من المؤلف، تتحقق به فرادة خاصة لا تتحقق في أي كلام آخر، فإن التعرف إلى مراد هذا النص يتطلب أيضاً

نشاطاً ذهنياً زائداً من المفسر، يذهب به إلى ما هو أبعد من اللغة وأقيستها الجامدة، للعبور بفعل القراءة الخلاقة إلى المعنى الخلاق. فالتأليف الخلاق يستدعي قراءة خلاقة أيضاً.

وقد حرَّك العلماء، وجود روايات تشير إلى تعدد طبقات المعنى في القرآن وإلى وجود معنى وراء كل معنى إلى ما لا نهاية، للإشارة إلى لا نهائية فهم النص الديني. وقد نقل الغزالي قول البعض أنه يوجد "ستون الف فهم بكل آية وما بقي من فهمها أكثر"، وإن القرآن "يحوي سبعة وسبعين الف علم ومائتي علم إذ لكل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة اذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع"[88]. ويعلق الغزالي على هذه الأقوال بالقول: " فهم معاني القرآن مجال رحب ومتسع بالغ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه.. فهم كلام الله تعالى لاغاية له كما لا نهاية للمتكلم به.. ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً، فإذا حصل السماع بأمثال هذه الأمور علم ظاهر التفسير وهو ترجمة الألفاظ ولا يكفي ذلك في فهم حقائق المعاني"[89].

يشير كلام الغزالي، إلى مستويات متعددة من المعنى لا يمكن الكشف عنها أو الوصول إليها بمجرد الاستعانة باللغة، أو الوقوف عند ظاهر اللفظ الذي يوفره اللفظ. بل تستدعي هذه المستويات نشاطاً آخر يختلف عن البحث اللغوي أو الظاهر، يتجاوزه من دون أن ينفصل عنه، ويستند إليه من دون أن يتحدد به. وقد شكل تعدد المعنى مدخلاً للحديث عن النشاط الذي يزيد على نشاط التفسير بالمأثور أو التفسير اللغوي، في مسعى للكشف عن معاني النص. فكان الحديث عن التأويل، بمثابة ذلك الجهد الزائد الذي يمارسه المفسر أو عالم النص الديني للوصول إلى المراد من النص، الذي لا تكشف عنه غالباً قواعد الدلالة في البيان العربي، بل يحصل الكشف عنه بجهد ذهني أو عقلي. وقد عقد لهذا الغرض مباحث تتعلق بحقيقة التأويل وشروطه والعلاقة بين التفسير والتأويل.

يشير نصر حامد أبو زيد، إلى أن ورود كلمة تأويل في القرآن سبع عشرة مرة

---

(88) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ج. 1، ص. 272.

(89) المصدر نفسه، ج. 1، ص. 272.

وورود كلمة تفسير مرة واحدة فقط، يدلان على أن كلمة تأويل كانت أكثر دوراناً في اللغة وفي النص القرآني بشكل خاص من دوران كلمة تفسير[90]. وقد ظهرت كلمة التأويل في البداية إلى جانب كلمة التفسير في بحوث القرآن عند المفسرين، واعتبروها متفقة بصورة جوهرية في المعنى، فالكلمتان معاً تدلان على بيان معنى اللفظ والكشف عنه، قال صاحب القاموس: "أول الكلام تأويلاً: دبره وقدره وفسره". ولعله لهذا السبب ذهب المفسرون القدامى إلى القول بترادف الكلمتين، فكل تفسير هو تأويل والعكس صحيح، والنسبة بينهما هي التساوي. ولعل منهم مجاهد الذي قال: "إن العلماء يعلمون تأويله"، وقول بن جرير الطبري عند تفسيره للآية " القول في تأويل قوله كذا"، "واختلف أهل التأويل في الآية". هذا الأمر حمل أوائل المفسرين على استعمال كلمة "التأويل" في عنونة تفاسيرهم، أمثال محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ) الذي أطلق على كتابه في التفسير جامع البيان في تأويل آي القرآن، ويبدأ دائماً تفسيره للآية بقوله: "القول في تأويل قوله تعالى"[91].

11. 12 التأويل لغة واصطلاحاً

التأويل في اللغةِ مأخوذٌ من آل يؤولُ، أي رجع، وأوَّل إليه الشيء: رجَّعه، وألت عن الشيء: ارتددت. ومنهُ الآية: "ابتغاء تأويلِهِ"(آل عمران: 3) أي ما يؤول إليهِ. ومنهُ يقال: تأوَّل فلانٌ الآيةَ الفلانيةَ، أي نظرَ إلى ما يؤول إليهِ معناها. وقيل أن أصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني. وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه[92]. وقد وردت آيات كثيرة في القرآن تحمل لفظ التأويل، وتدل في جميعها على البيان والكشف والإيضاح[93].

---

(90) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 226-227.
(91) راجع، تفسير الطبري، ص: 53، 58، 60.
(92) الزركشي، البرهان، ج. 2، ص. 149.
(93) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 6.

كان مفهوم التأويل معروفاً في وعي العرب قبل الإسلام، وكان مرتبطاً بتفسير الأحلام أو تأويل الأحاديث. وفي سورة يوسف: "ويعلمك من تأويل الأحاديث"، ما يدل على أن معنى التأويل هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهي لا تنكشف إلا من خلال أفق غير عادي هو العلم اللدني الذي أوتيه العبد الصالح. فيكون الكشف عن الدلالة الخفية الباطنة للأفعال أو تأويلها معناه الكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول. وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة تأويل الذي هو بمعنى الرجوع، ليكون معنى التأويل بذلك هو العودة إلى أصل الشيء سواء أكان فعلا أو حديثا وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه. يقول أبو زيد: "هكذا أوّل العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعللها الحقيقة وهكذا يستطيع أن يكشف عن أصل الطعام ومصدره قبل أن يأتي ويستطيع مؤول الحلم أن يكشف عن الأصل الحقيقي الذي يختفي وراء الصور التي يراها النائم. إن لكل حدث أو فعل أو حديث ظاهراً وباطناً، والباطن لا يكتشف إلا بالتأويل الذي يرد إلى أصوله وأسبابه الحقيقية"[94].

وكما يمكن لكلمة تأويل أن تعني الرجوع إلى الأصل، فإنها يمكن أن تدل على الوصول إلى هدف وغاية. وإذا كان الرجوع إلى الاصل حركة عكسية، فإن الوصول هدف وغاية وحركة متطورة نامية. يقول صاحب اللسان: آل مآله إيالة إذا أصلحه وساسه. والإئتيال: الإصلاح والسياسة. وعلى هذا يكون التأويل متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح حتى يصل إلى غايته ومنتهاه. ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى العاقبة.

بحكم أن التأويل يحتمل معنى الرجوع إلى الأصل ومعنى الوصول إلى الغاية والعاقبة، فقد رأى نصر حامد أبو زيد أن الذي يجمع بين المعنيين هو دلالة الصيغة الصرفية تفعيل على الحركة. فيكون التأويل بذلك حركة بالشيء أو الظاهرة إما تجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة. لكن هذه الحركة ليست مادية بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر. والدليل على ذلك هو إضافة التأويل إلى الأحاديث كما في الآية "تأويل الأحاديث"، أو إلى الأحلام أو

---

(94) نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص. 229.

الرؤية أو إلى الحب أو الفعل. والتأويل المضاف إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة ذهنية لاكتشاف الأصل بالرجوع أو للوصول إلى الغاية بالسياسة. فتكون دلالة التأويل واحدة، وهي محاولة الوصول إلى العلم بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة النظر والفكر الإنساني[95].

القول بأن التأويل رجوع إلى أصل الشيء أو التقدم للتعرف إلى عاقبته وغايته شيء، والقول بأن التأويل حركة النظر والفكر الإنساني شيء آخر لا يمكن للفظ التأويل الدلالة عليه. فالتأويل وصف لعملية الانتقال من معنى والإنتهاء إلى معنى آخر هو بمثابة الأصل أو الغاية له، ولكنه لا يصف طريق الانتقال ولا يحدد المنهج الذي يتبعه المؤول للوصول إلى الأصل أو الغاية. فالتأويل صامت ولا دخل له في هذه المسألة، ويمكن للتأويل أن يكون بالطريق العقلي، ويمكن له أن يكون بالطريق الغيبي كما في تأويل النبي يوسف للأحلام، الذي كان بموهبة لدنية خاصة بيوسف، ولم يمارس تأويلاً بطريق الاستدلال والإقناع العقليين، بل اكتفى بما يدل عليه الحديث من دون الكشف عن وسيلته في الكشف. ولعل هذا يفسر أيضاً لجوء المتصوفة إلى الإكثار من كلمة تأويل بدلا من كلمة تفسير للإشارة إلى النشاط الخاص الذي يمارسه المتصوف والذي يختلف عن نشاط التفسير المألوف في النوع وليس في الدرجة.

11. 13 الفرق بين التفسير والتأويل

البحث في التأويل من حيث هو نشاط خاص في قراءة أو فهم النص، يستدعي البحث، كما فعل الزركشي في البرهان، في العلاقة أو الفارق بين التفسير والتأويل.

وقد صور البعض أن التفسير والتأويل يرجعان إلى معنى واحد، وهو الإظهار والكشف عن المعنى. فالتفسير، سواء أكان مشتقاً من السفر أو الفسر، فهو يدل على الكشف عن شيء مختبئ، كذلك فإن التأويل يسعى للكشف عن المآل أو الأصل المختبئ أيضاً وراء الظاهر من اللفظ. فيكون كلاهما بمعنى "كشف المغلق من المراد بلفظه"، و"إطلاق للمحتبس عن الفهم به". قال بن فارس: "معاني العبارات التي

(95) المصدر نفسه.

يعبر بها عن الأشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة"[96].

بالمقابل أكد أكثر من مفسر أن التفسير والتأويل مقامان مختلفان. يقول الزركشي في البرهان: "قيل التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال: والصحيح تغايرهما. واختلفوا، فقيل: التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، ورد أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر. وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى"[97]. فيكون التفسير بحسب هذا التعريف هو الاستعانة بالظاهر لحسم محتملات المعنى المترددة والمتأرجحة، أي هو بحث في دلالة اللفظ على المعنى الظاهر، في حين يكون التأويل هو بحث في المعنى نفسه وفتح أقفاله وإرجاعه إلى أصله ومغزاه وحقيقته.

ويؤكد الغزالي، أن التفسير هو أقرب إلى أن يكون نشاطاً لغوياً، يتعرف من اللفظ إلى المعاني التي يحملها بحسب ما تمليه قواعد اللغة في التعبير أو في الفهم، في حين يبدأ التأويل في استعمال تلك المعاني والتعمق في داخلها للوصول إلى باطن القرآن المحتجب عن الإدراك الذي توفره آليات وقواعد اللغة. يقول الغزالي: "ظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم وما لا بد فيها من استماع كثير لأن القرآن نزل بلغة العرب فما كان الرجوع فيه الى لغتهم فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها إذ الغرض مما ذكرناه التنبيه على طريق الفهم ليفتح بابه ويستدل المريد بتلك المعاني التي ذكرناها من فهم باطن علم القرآن"[98].

ويميز البعض بين التفسير والتأويل، باعتبار التفسير مرتبطاً بالرواية أو السماع أو بالمأثور، في حين أن التأويل يتعلق بالتفكير أو بالتدبير أو بالاستنباط. يقول البجلي: "التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية". ومثله يقول أبو نصر القشيري: "ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل، وما لا يحتمل إلا معنىً واحداً حمل عليه"[99]. أي أن التفسير هو استعانة بعلوم ومعارف

(96) االزركشي، البرهان، ج. 2، ص. 146.

(97) المصدر نفسه، ص. 149.

(98) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 1، ص. 273.

(99) المصدر نفسه.

من خارج النص المفسَّر وتفرض نفسها على المفسِّر. في حين أن التأويل يتعلق بجهد المفسِّر نفسه من دون الاستعانة بأية علوم ومعارف وآليات من خارج النص أو المفسِّر.

وقد عد الراغب "التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها". هذا يدل على أن وظيفة التفسير ليست أكثر من وظيفة لغوية تحاول تفسير مفردات الألفاظ، في حين أن التأويل يسعى للكشف عن مراد العبارات والجمل. وفي ذلك إشارة إلى أن التأويل يمثل نشاطاً يأتي عقب التفسير وينطلق منه لحسم المراد من المعنى. ولهذا اعتبر البعض أن "التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة"[100]. ما يعني أن من جملة وظائف التأويلِ الترجيحَ بين المعاني واختيار الأقرب منها.

ويؤكد هذا المنحى قول أبو طالب التغلبي: "التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد والتفسير إخبار عن دليل المراد لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل"[101]. قول التغلبي هذا يؤيد الأقوال السابقة، بأن التفسير ينطلق من اللفظ للوصول إلى المعنى، في حين أن التأويل ينطلق من المعنى المحصل للوصول إلى معنى أعمق هو بمثابة المراد والمقصد والأصل والحقيقة. وهي عملية لا تتوقف، لأن المعنى الجديد يستدعي البحث عن باطن له إلى ما لانهاية.

ويتفق الطباطبائي مع غيره في أن التأويل حركة في المعنى لا اللفظ، إلا أنه يعتبر أن التأويل يهدف إلى الكشف عن حقائق القرآن المتعالية، التي تقف وراء معاني الألفاظ، والتي هي معاني القرآن الحقيقية أو العينية. فالعبرة في التأويل بالمكشوف لا بطريقة الكشف. يقول الطباطبائي: "الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية

---

(100) السيوطي، الاتقان، ج. 2، ص. 460.

(101) المصدر نفسه، ج. 2، ص. 461.

التي تستند إليها البيانات القرآنية، من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهى كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد، وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع"(102). يكون التأويل بحسب الطباطبائي، الانطلاق من معنى اللفظ الذي كشف عنه التفسير، للوصول إلى الحقائق المتعالية وراء هذه المعاني، والتي لا يمكن أن تحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدت بهذه الألفاظ لتقريبها بعض التقريب من الأذهان.

يوقعنا القول الأخير في مأزق التعرف إلى تلك الحقائق العليا، إذ طالما أن معاني الألفاظ هي ظلال للحقائق العينية المتعالية، فإن كل ما يستنتجه الذهن سيبقى في حياض تلك الظلال ولا يمكن الخروج منها. فالنتيجة تتبع أخس المقدمتين بتعبير المناطقة، ما يعني أن ما كانت مقدماته من الظلال والأمثال، فإن نتائجه ستبقى من نوع الظلال والأمثال، وبالتالي نقع في شرك امتناع العلم بتلك المعاني المتعالية. ولا يفك هذه الاستحالة قول البعض إن الأئمة "المعصومين" قد أخبروا عن هذه الحقائق، لأن إخبارهم عنها قد تحول إلى روايات مدونة نتلقاها في زماننا كنصوص لفظية تحتاج من يفسرها ويفهمها ويؤولها بعدما كانت مُفسَّرَة ومُؤَوَّلَة، وبالتالي تصبح عاجزة في وضعيتها اللاحقة عن تمكيننا من الإحاطة بالحقائق المتعالية. وفي كلام الطباطبائي إشارة خفية منه، إلى أن مرحلة التأويل للوصول إلى المعارف المتعالية تختلف، إختلافاً نوعياً، عن مرحلة التفسير في الطريق والمنهجية والوسيلة، إذ طالما أن حقائق القرآن العليا، التي هي موضوع التأويل، تتعالى على الإحاطة اللغوية واستيعاب العقل العادي، فإن نيلها يكون بوسيلة غير عقلية تتحصل بالمجاهدة أو بنعمة الاصطفاء.

من هنا، يتبين لنا أن التفسير، بحسب أكثر المفسرين، يمثل الجهد اللغوي الذي يسعى للتعرف إلى معنى اللفظ أو العبارة أو النص، حيث يعمل المفسر على إزاحة موانع الفهم وإظهار ما كان مختبئا وفتح ما كان مغلقاً من المعنى، وهذا

(102) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 3، ص. 49.

يتمحور غالبا في منطقة البحث في اللغة وفنون التعبير وقواعد فهم البيان العربي. حتى إذا استنفدت تلك المنطقة وتوفرت خارطة المعاني المحتملة وتجلت صور المعاني الممكنة، يأتي التأويل، لرد كل تلك المعاني إلى أصل واحد ومقصد مركزي، ويحسم وجوه المعاني التي أدخلت المفسر في حيرة وقلق. أي أن التأويل يأتي في مراحل الفهم النهائية، التي تجعله يستقر على فهم معين، ويكشف لا عن دلالة اللفظ أو العبارة بل عن مغزى ومراد المتكلم نفسه. فالتأويل لا يهدف إلى ملاحقة المعنى الذي يمليه النص بل للوصول إلى المعنى الذي أراده المتكلم نفسه، هو سعي للوصول إلى المؤلف نفسه عبر النص. هذا النوع من النشاط لا يعتمد على مرجعيات من خارج النص كقواعد اللغة والمأثور كما كان الأمر في عملية التفسير، بل يستند إلى فاعلية خاصة بالمفسر وقدرات ذاتية فيه، تجعل من النص جسر عبور إلى صاحب النص.

سواء أكان التأويل بطريق التأمل والتدبر العقليين أو طريق الكشف الروحي، فإنه يمثل مستوى آخر من النشاط الإنساني يختلف عن نشاط التفسير، حيث التفسير يبقى في منطقة المعنى اللفظي وفي دائرة لوازمه العقلية، في حين أن التأويل ينطلق من المعاني المُفَسَّرة ويتجاوزها في آن، في رحلة الكشف عن معان عليا، لا يشترط أن يكون بينها وبين المعاني اللفظية ملازمة عقلية أو عرفية. إنه مسعى من نوع آخر، لفهم معنى للنص من نوع آخر.

11. 14 قيود التأويل

مع عدم إمكان إلغاء النشاط الذهني في فهم معنى النص اللغوي، وصيرورته ضرورياً في أكثر الحالات، عمد الجيل المحافظ من المفسرين إلى وضع قيود لعملية التفسير، بهدف حفظ مكانة "المأثور" من التفسير، وحفظ مكانة السلف العلمية وعدم إمكانية تجاوزهم، والبقاء في حدود ما تمليه قواعد اللغة، أي البقاء في دائرة المسموح به والمصرح به. ليصبح الاختلاف بين التفسير والتأويل اختلافاً شكلياً، وتفاوتاً في الدرجة لا في نوع النشاط والجهد. أي الذهاب إلى اعتبارهما نشاطاً واحداً لا اختلاف بينهما، الأمر الذي يلزم المفسر أو المؤول بالبقاء ضمن دائرة التفسير بالمأثور وما تمليه قواعد اللغة العربية.

يقول الشوكاني: "في شروط التأويل الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه. الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جلياً، لا خفياً. وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم. وقيل: لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً. والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قد يكون قريباً، فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً، فلا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذراً، لا يحتمله اللفظ، فيكون مردوداً لا مقبولاً"[103]. فالتأويل هنا يدخل ضمن لوازم المعنى، أو الترجيح بين المعاني، وليس تفسير المعاني أو التركيب بينها أو الكشف عن مغازيها البعيدة. وهو تعريف يبقي التأويل داخل دائرة البحث اللغوي أو المأثور ويحصر نشاط الفهم بتحديد سلسلة المعاني المرتبطة بالمعنى الظاهر ارتباطا عقليا أو عرفياً.

يقول بن دقيق العيد: "ونقول في الألفاظ المشكلة إنها حق وصدق، وعلى الوجه الذي أرادها الله، ومن أوَّل شيئاً منها، فإن كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب، وتفهمه في مخاطباتهم لم ننكر عليه، ولم نبدِّعه، وإن كان تأويله بعيدا توقفنا عنه، واستبعدناه، ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه، مع التنزيه"[104]. ويقول الشوكاني: "أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه.. والتأويل قد يكون قريباً، فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيدا، فلا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذرا، لا يحتمله اللفظ، فيكون مردوداً لا مقبولا"[105]. ويقول الغزالي: "التأويل عبارة عن احتمالٍ

---

(103) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج. 1، ص. 263.

(104) المصدر نفسه.

(105) المصدر نفسه.

يعضدُهُ دليلٌ يصيرُ به أغلب على الظن من المعنى الذي دلَ عليه الظاهرُ"[106].
وقال الماتريدي: " والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله "[107].

وهي جميعها اتجاهات تهدف إلى إبقاء التأويل في دائرة دلالة اللفظ، وليس في دائرة المفهوم أو معنى المعنى أو مغزى النص. فالمعنى المؤول، وفق تحديدات علماء التفسير، إما لازم للمعنى الحرفي أو ملزوم له، أو معنى مرجح بين معان محتملة. وهي جميعها تبعات عقلية للبحث اللغوي الذي يهدف آخر الأمر إلى حسم معنى اللفظ، من دون أية إمكانية للخروج عن هذه الدائرة. ولعله لهذا السب اعتبر الماتريدي، أن التفسير أهم وأرفع مقاما من التأويل، لأن التفسير هو القطع بالمعنى في حين أن التأويل هو الترجيح بين معانٍ محتملة. كل ذلك أدى إلى تعطيل فكرة التأويل وجعلها أداة من أدوات التفسير أو فرعاً من فروعها، وليس عملاً إضافيا آخر، يتجاوز التفسير ويفارقه.

ولهذا نجد بن حزم يقصر التأويل على الكشف عن دلالة الألفاظ والترجيح بين المعاني المحتملة فيها، بعد أن وضع المعنى المُؤوَّل مقابل المعنى الظاهر ونافياً له، في حين أن العلاقة بينهما علاقة عامودية لا أفقية، يكون تحقق المعنى المؤول فيه متوقفا على المعنى الظاهر ومنطلقاً منه. يقول بن حزم: " ومنه يقال: تأول فلان الآية الفلانية أي نظر إلى ما يؤول إليه معناها.. التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له. وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده.. وإذا عُرِفَ معنى التأويل فهو مقبولٌ معمولٌ بهِ، إذا تحقَّقَ بشروطِه؛ ولم يزل علماءُ الأمصارِ في كلّ عصرٍ من عهدِ الصحابة إلى زمننا عاملين بهِ من غير نكير"[108].

إبقاء التأويل في دائرة مباحث الألفاظ، وجعله من فروع التفسير وليس نشاطاً

---

(106) الغزالي، المستصفى، ج. 1، ص. 196.
(107) القنوجي، أبجد العلوم، ج. 2، ص. 120.
(108) ابن حزم، الأحكام في أصول القرآن، ج. 1، ص. 160.

آخر، جعلا الجهد العقلي تابعاً لمقتضيات ولوازم المعنى اللغوي، الأمر الذي قَيَّد النشاط العقلي في فهم القرآن، وجعل كليات المعنى المستنبطة من القرآن نادرة، وأبقى الحراك الذهني في فهم كلام الله، أفقياً يتعامل مع الآيات بشكل جزئي، من دون السعي للإرتقاء بالمعنى إلى معناه أو مفهومه أو دلالاته المركبة والمعقدة (Sophisticated). فالتأويل، وفق ما ذكرناه، هو الحلقة المفقودة التي تقي ناشطي التفسير القرآني من الدوران إلى ما لا نهاية، كما حصل ويحصل اليوم، في دائرة تشخيص المعنى اللفظي للنص والترجيح بين المعاني المحتملة، وتمكنهم من ابتكار تقنيات فهم أكثر تعقيداً وفاعلية تؤهلهم الغوص في معاني القرآن الأبعد والأوسع.

11. 15 مصير التأويل

بقي التأويل متأرجحاً بين عدم الاعتراف والسعي إلى تقييده وإبقائه في دائرة ما تسمح به اللغة وتؤديه. وهذا دفع البعض إلى الامتناع عن التأويل، حتى كاد أن يصبح سلوكاً عاماً بين المفسرين المتأخرين. وقد ذكر الذهبي في "سِير أعلام النبلاء" في ترجمة إمام الحرمين الجويني: "ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين لله به عقداً اتِّباع سلف الأمة. وقال في موضع آخر: اشهدوا عليّ أنّي قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف. وهؤلاء الثلاثة أعني: الجويني، والغزالي، والرازي، هم الذين وسّعوا دائرة التأويل، وطولوا ذيوله، وقد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف كما عرفت، فللّه الحمد كما هو له أهل"[109].

ويرى نصر حامد أبو زيد، أن التمايز بين مفهومي التأويل والتفسير، أدى إلى "توجيهه في مرحلة متأخرة في معركة الصراع الإيديولوجي بين الفرق والاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة، وغالباً مع سيادة المذهب الأشعري واتخاذه المذهب الرسمي للدولة بعد القضاء على الاعتزال مع أوائل القرن الخامس، على أساس مذهبي، فصار "التفسير" هو ما يقدمه المذهب الرسمي من تأويلات، وأصبح ما

(109) الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الفكر، بيروت، 1997، ج. 14، ص. 16.

يقدمه الخصوم "تأويلاً" زائغاً عن الحق والصحة، ووصم هؤلاء الخصوم بأنهم من الذين "في قلوبهم زيغ"[110].

نتيجة لذلك، يقول أبو زيد، "تحوَّل مصطلح التاويل في الفكر الديني إلى مصطلح مكروه لحساب التفسير. فإن وراء هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء أكانت على مستوى التراث أو الجدل الراهن في الثقافة. وقد وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة الذين في قلوبهم زيغ. ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو المعارضة السياسية ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة. ويتم وصف الفكر الرسمي بأنه تفسير يستهدف إضفاء صفة الموضوعية والصدق المطلق على هذه التأويلات"[111].

كان الخلاف حول مشروعية التأويل يرمز إلى الخلاف في منهج وطريقة فهم القرآن، وكان مثَّلَ في فترة تاريخية خاصة، إمكانية لإطلاق الجهد الذهني والعقلي الذي لا يقتصر على تتبع لوازم المعنى اللفظي ومقتضياته، بل يسلك مسلكا عمودياً في اكتشاف كليات المعنى الديني، ويفسح في المجال للنظر الفلسفي الذي يؤثر على الطريقة التي ننظر فيها إلى الأشياء، و"يضيء على الحقائق التي لم نلحظها من قَبْل رُغم أنها موجودة دائماً أمام أعيننا"[112]، ولا يكفي لتحسسها ورؤيتها مراكمة المعلومات التاريخية واللغوية وتطبيق قواعد التفسير. بعد كل ذلك، اتخذ التأويل عنواناً سياسياً وإيديولوجياً يرمز للصراع بين القوى والمذاهب، كانت الغلبة فيه للاتجاه المتحالف مع السلطة السياسية المنتصرة، التي أعلنت نهاية التأويل وموت الفلسفة.

---

(110) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص. 231-248.

(111) المصدر نفسه.

(112) العبارة الأخيرة للويد فتغنشتاين. راجع: Wittgenstein L., Philosophical Investigations, pp. 122. Also see: Anthony Thiselton, The Two Horizons, 1980, pp. 7.

11. 16. خاتمة

تم في هذا الفصل عرض القواعد التي عمل علماء القرآن على وضعها لضبط عملية التفسير وتوجيهها، وجعل عملية فهم النص القرآني متوقعة. رغم ما للتأويل من دلالة دافعة للبحث عن مناطق معنى أرفع وأبعد من المعنى اللفظي، إلا أن أكثر مصنفات التفسير عملت على تعطيل وظيفته وتجريده من أدواته وتحويل معناه وجعله فرعاً من فروع التفسير الباحث عن المعنى اللفظي.

إذا كانت قواعد التفسير أقرب إلى شروط خارجية ومسبقة تملى على المُفسِّر والنص معاً أثناء عملية فهم النص وتفسيره، فقد كان هنالك بالتأكيد أدوات ومقاربات خاصة اعتمدها المفسرون في فهم النص الديني، تختلف وتتمايز من أية عملية فهم لنصوص آخرى. سيكون التعرف إلى هذه الأدوات والمقاربات موضوع بحثنا في الفصل المقبل.

الفصل الثاني عشر

آليات الكشف عن المعنى القرآني

وَصْفُ القرآن لبعض آياته بأنها مُحكَمَة، والبعض الآخر بأنها مُتَشَابِهة، بالإضافة إلى وجود روايات تشير إلى معان باطنة للآيات تصل إلى سبعين بطناً، يؤكد على أن تفسير النص القرآني أو تأويله يحمل خصوصية يتميز بها من عمليات فهم النص الأخرى. وقد أسس المفسرون آليات خاصة بفهم النص القرآني تساعدهم على فتح أقفاله والتعرف إلى جهات ومستويات المعنى في داخله، وتحديد دلالاته الظاهرة والباطنة، المتبادر منها والبعيد، المحكم منها والمتشابه.

سنعمد في هذا الفصل إلى عرض هذه الآليات والمقاربات المتعددة في تفسير النص القرآني وفهمه، حيث سنتعرض لمبحث الظهور، ولإشكالية المحكم والمتشابه، ولموضوع الباطن وآليات الكشف عنه، ولآليات الاجتهاد الفقهي في الكشف عن الحكم الشرعي، ولمقاربة النظم عند الجرجاني في فهم النص، وللمقاربة العقلية في فهم النص.

12. 1 الظهور اللفظي

البحث في التفسير أو التأويل، يستدعي البحث في الظهور، الذي اعتبر من أهم المداخل في فهم النص الديني وتعيين المعنى المراد منه. فالنص قد يدل دلالة واضحة ومباشرة على معنى معين، ولا يحتمل التأويل، بحيث لا يحمل نظام اللغة

وأساليب التعبير سوى إفادة ذلك المعنى، ويسمى ذلك اللفظ بالنص الصريح. يقول الإمام الجويني: "النص لا يحتمل إلا معنى واحداً"[1]، ويقول بن عادل الدمشقي الحنبلي: "الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول: إذا وُضِعَ اللفظ لمعنى فإما أن يحتمل غيره أو لا، فإن كان لا يحتمل غيره فهو النص، وإن احتمل غيرَه فإما أن يكونَ احتمالـه لأحدهما راجحاً على الآخر، فيكون بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وإن كان احتمالـه لـهما على السوية، فيكون اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً"[2]، ويعرفه الزركشي: "ما دل بصيغته نفسها على ما يقصد أصلاً من سياقه"[3].

وقد يدل النص على معان متكافئة، لا تملك اللغة ولا يسع أساليب التعبير العرفي الترجيح بينها لصالح معنى خاص، فيكون اللفظ عندها مجملاً، ويكون ثبوت أي من المعاني المحتملة أو نفي المعاني المحتملة الأخرى، نابعاً من مُرجِّح خارجي. فلا يكون ثبوت المعنى المرجَّح حاصلا بسبب دلالة النص، بل بأسباب مستقلة عن لفظ النص وتابعة للمنظومة النصية العامة التي تشمل كامل القرآن والسنة، ولنظام الدلالة المعتمد في فضاء الفكر الإسلامي. وقد يدل النص الديني على أحد أمرين مع أولوية وأسبقية دلالته على أحدهما بنحو مسبق في الذهن، وإن كانت إفادة المعنى الآخر ممكنة ومحتملة بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير. وهذا ما يسمى بالظهور الذي يعتبر حجة ودليلاً ملزما في تعيين مراد المتكلم، وهو ظهور لا يقوم على العلم أو اليقين، بل على أساس "حكم الشارع (الله) بذلك"[4].

والظاهرُ فـي اللغةِ عبـارةٌ عن الواضحِ، ومنهُ يقالُ: ظهر الأمرُ الفلانـي، إِذا اتضحَ وانكشف. أما في الاصطلاح، فقد تعددت التعريفات، واضطربت أحيانا، إلا أنها لا تبتعد عن معنى الظهور اللغوي، الذي هو بمعنى الشيء الواضح الذي لا

---

(1) الإمام الجويني، الوريقات، باب المجمل والبيان والظاهر.

(2) ابن عادل الدشقي، تفسير اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، 1998، ج. 5، ص. 28.

(3) الزركشي، البرهان، ج. 2، ص. 130.

(4) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج. 1، ص. 266.

يحتاج إلى تأمل وتدبر في تحصيله، وهو أقرب إلى المعنى المتبادر بمجرد سماع الكلام أو قراءة اللفظ. ويتميز بأنه معنى يتحصل بالظن الراجح وليس باليقين، بمعنى عدم استحالة المعنى المخالف له.

ويُعرِّف الغزالي الظاهر بصفته: "المتَرَدِّد بين أمرينِ، وهو في أحدهما أظهر"، أو هو "اللفظُ الظاهرُ الذي يغلبُ على الظنّ فهمُ معنى منهُ من غير قطع"[5]. في إشارة منه إلى استناد الظاهر إلى الظن الغالب لا اليقين. ويعرفه الآمدي: "اللفظُ الظاهرُ ما دلَّ على معنى بالوضعِ الأصلي أو العرفي ويحتملُ غيرَهُ احتمالاً مرجوحاً"[6]. ويكون قوله "ويحتملُ غيرَهُ" احتراز من النص الصريح الذي لا يحتملُ التأويل، وقوله "احتمالاً مرجوحاً" احتراز من الألفاظِ المشتركةِ أو المجملة. ويقسم الآمدي الظاهر إلى "ما هو ظاهرٌ بحكمِ الوضع الأصليّ، كإطلاقِ لفظِ الأسدِ بإزاءِ الحيوان المخصوص، وإلى ما هو ظاهرٌ بحكمِ عرفِ الاستعمال، كإطلاقِ لفظِ الغائطِ بإزاءِ الخارج المخصوصِ من الإنسان"[7]. فأداة الظهور بحسب الآمدي هنا، هي إما الوضع اللغوي للفظ أو استعماله وتداوله العرفي، في إشارة إلى أنه من توابع المدلول اللغوي للفظ وليس من توابعه أو ملزوماته العقلية. ويعرفه البزدوي بقوله: "الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته"[8]، ويعني تعريفه بلغة اللسانيات: مطابقة الدال (الصيغة) للمدلول (المعنى المفهوم). ويعرف السرخسي الظاهر بأنه: "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد"[9]، في إشارة إلى أن وضوح المعنى الظاهر في اللفظ هو وضوح ذاتي، وإلى أن حضوره في الذهن يحصل بطريقة آلية ومباشرة بمجرد سماع اللفظ، من دون سعي من المستمع أو القارئ إلى البحث عنه والتنقيب فيه. فالظاهر هو الذي يأتي إلى

(5) محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول، جز 1، ص. 263.
(6) الآمدي، أصول الآمدي، دار الفكر، ج. 3، ص. 36.
(7) المصدر نفسه.
(8) البزدوي، أصول البزدوي، باب "تعريف الظاهر والنص".
(9) السرخسي، أصول السرخسي، ج. 1، ص. 163.

المستمع ويتولد في ذهنه بشكل آلي من دون حاجة من المستمع إلى إعمال أي جهد ذهني.

12. 1. 1 مستند حجية الظهور

استند الفقهاء والمفسرون عموماً في إثبات حجية (إلزامية) الظهور إلى السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة.

أما السيرة العقلائية، فهي بمعنى استقرار بناء العقلاء على اتخاذ الظهور وسيلة كافية لمعرفة مقاصد المتكلم، وترتيب ما يرون لها من آثار في حياتهم اليومية وأغراضهم الاجتماعية. يقول الخوئي: "الظهور مما تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقر بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم وحيث إن الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً، بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضاة عنده. وهذا واضح ولم نعثر على مخالف فيه"(10). ويقول صاحب كفاية الأصول: "لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه"(11).

فالأساس في فهم النص هو سيرة العقلاء في التحاور بينهم وتبليغ مقاصدهم وفهم أقوالهم وعباراتهم. وهي سيرة كان معمولاً بها في زمن النبي، ولم يردع عنها، ولم يطرح طريقة أخرى في الفهم، ما يدل على أن النبي كان يستند إلى هذه الطريقة في تبليغه للوحي وإفهام كلامه، ويكون الفهم المستند إلى هذه الطريقة حجة مُلزِمة شرعاً.

أشير هنا إلى أن إدراج كلام الله ضمن طريقة العقلاء الاعتيادية في التعبير عن معناه وإيصاله إلى غيرهم من العقلاء، غَفِلَ عن حقيقة أن الاختلاف بين طبيعة المتكلم وطبيعة المستمع يستدعي أيضاً الاختلاف في طبيعة التخاطب وطبيعة الخطاب نفسه. فلا الله تكلم مباشرة إلى الناس، بل كان عبر وسطاء، ولا النبي تلقى الوحي

---

(10) البهسودي، تقريرات الخوئي، ص. 117.

(11) المحقق الخرساني الآخوند، الكفاية، مؤسسة آل البيت، قم، 1409، ص. 281.

بطريقة التحاور المتعارف عليها بين البشر، بل كانت تعتريه أثناء الوحي إرتعاشات قوية وحالات إعياء شديدة تصل به إلى حد الإغماء. ما يعني أن حصول الوحي لم يكن وفق قواعد التواصل الاعتيادية بين عاقلين، ويعني أيضاً أن الذي نَزَل شيء آخر، لا يمكن التعرف إليه إلا بالاستعانة بسيمياء أو فقه اللغة الدينية، وهو علم لم تتم بلورته بشكل كافٍ حتى الآن.

كلامنا هذا لا يعني انتفاء العمل بالظهور في فهم النص، الذي يختص بآلية وطريق الوصول إلى المعنى الديني، ويعتبر ضرورياً في مرحلة التعرف الأولى على معنى النص. إلا أن هذا شيء وإدراج كلام الله ضمن كلام العقلاء شيء آخر، إذ إن هذا يختزل كلام الوحي إلى مستوى الكلام الاعتيادي، ويعتبر أن طريقة صدوره وتبليغه قد تمت بطريقة اعتيادية. وهذا يخالف، كما تقدم سابقاً، طبيعة اللغة الدينية ولاإعتيادية النص القرآني في نظمه وطريقة بنائه للمعنى، ما جعله يأبى الإندراج ضمن الأنواع الأدبية المعروفة عند العرب. فالاختلاف بين كلام الله وكلام البشر ليس اختلافاً في الدرجة بل هو اختلاف في النوع، يستدعي مقاربة وفهماً لحقيقته من نوع آخر أيضاً.

أما سيرة المُتَشَرِّعَة، فهو مسلك المتدينين من الصحابة والفقهاء (ولا سيما القدماء)، الذين كان فهمهم للنص الديني يقوم على العمل بظواهر الكتاب والسنة. يقول الزركشي: "الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. وهو ضروري في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلا تعطلت غالب الأحكام، فإن النصوص مُعْوِزَةٌ جِدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جداً"[12]. دليل المتشرعة لا يستند إلى طريقة الفرد للكلام بصفته شخصا عاقلا، بل إلى طريقته في فهم الكلام بصفته شخصاً متديناً، أو بما يمليه عليه وعيه الديني في فهم الكلام. وهذا الدليل لا يقوم على أن النبي أمضى هذه الطريقة في الفهم، بل يقوم على أنه اعتمدها طريقة دينية خاصة في تلقي الكلام وفهمه وربى أتباعه على العمل بها.

لقد اشار الزركشي إلى أن عدم العمل بظاهر النص، يؤدي إلى تعطيل غالب

(12) الزركشي، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، باب الظاهر والمؤول.

الأحكام الدينية، وقد علل ذلك بأن النصوص (التي لا تقبل التأويل) شبه مفقودة وأن المتواتر من الأخبار قليل جداً. وفي ذلك إشارة قوية إلى أن غالب المعاني الدينية، هي معانٍ ظاهرة تتقوم بالظن الراجح لا باليقين، بحيث يؤدي إنكار الظاهر إلى إنكار الشريعة نفسها. ولعله لذلك، نجد الزركشي يُقرُّ بأن "الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة، لأن كل دليل لفظي موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً"[13]. فالظاهر ليس عملية آلية فقط، بل يقوم على الترجيح بين الاحتمالات، وأن المعنى المبحوث عنه في الألفاظ ليس قطعياً، أو حقيقيا بمعنى مطابقته لمراد المتكلم أو كاشفا عن حقيقة ما في نفسه، بل هو معنى جائز، يُجَوِّزُ الله العمل والتعبد به، لانسداد الطرق اليقينية في التعرف إلى مراده.

12. 1. 2 حجية ظهور كلام الله

إذا كان الظهور طريقة عقلائية وعرفية في فهم المراد من الكلام الاعتيادي بين الناس، فهل هو حجة (ملزماً) أيضاً في فهم المراد من النص القرآني الذي يحمل خصوصية تميزه من نمط الكلام العادي؟

اعترض البعض على حجية ظهور القرآن، واعتبروا أن الظهور من مصاديق التفسير بالرأي المذموم لما فيه من ترجيح بين المعاني أو إعمال للنظر الخاص في استظهار المعنى، فلا بد من التوقف عند ما تقتضيه قواعد اللغة من معنى وما يوفره التفسير المأثور عن النبي والسلف، إذ إن "كل ما لا يكون نصاً (وهو الذي يكون مدلوله اللفظي مطابقا للمراد منه) فهو متشابه لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ، سواء أكان اللفظ مع أحدها أقوى علاقة أو لا"[14]. وأثار البعض الآخر، أن القرآن لا يُفسَّر بظاهره، بسبب وجود روايات ناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن بسبب

(13) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 7، ص. 137.

(14) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ص. 269.

إبهام القرآن وغموضه، أو بسبب أن غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهم القرآن، كما في الحروف المقطعة التي تفتتح بها بعض السور.

كان الرد على هذه الاعتراضات حاسما من قبل أكثر الفقهاء، بالقول إن الظهور مدخل لفهم النص ولا طريق آخر غيره إلا التخمين، وإلا كما يقول الزركشي "تعطلت أكثر الأحكام الدينية". كما أن الظاهر ليس من المتشابه بل هو طريق لفك ألغاز التشابه وحسم التردد بين محتملات معناه المتعددة. هذا بالإضافة إلى أن القرآن وَصَفَ نفسه بأنه نزل تبياناً، أي توضيحاً لكل شيء. والظهور من مستلزمات بيانية القرآن. ما يعني أن وضوحه لدى المتلقي هو وضوح ذاتي والسبيل الوحيد إلى فهمه هو اتباع ظهوره[15].

إصرار الفقهاء والمفسرين على العمل بظاهر النص هو في محله، لأنه بمثابة البداية في التعرف إلى المدلولات اللفظية للجمل والعبارات، ومن مستلزمات صفة البيانية التي وصف بها القرآن نفسه بقوله "هذا بيان". إلا أن هذا لا يعني حصر مراد الكلام بالظهور، ونفي أي معنى وراء الظاهر أو اعتباره نهاية أو آخر الطريق إلى المعنى، ففي ذلك تضييق لمجال القرآن الدلالي. فالظهور جزء من النشاط الأفقي في فهم عبارة خاصة قيلت في ظرف وسياق خاصين، وهي ضرورية في مرحلة الاحتكاك الأولى بالنص، إلا أن آلية الظاهر لا تحمل قوة ارتقاء عامودية إلى معان كلية أو الولوج في معان خفية وباطنة، يتطلب الوصول إليها نظراً عقلياً معمقاً وإستدلالاً أكثر تركيباً بين نصوصه. وقد تبين معنا سابقاً أن القرآن يحمل في داخله وحدات دلالية تتجاوز دلالة الجملة الواحدة أو العبارة وذات تركيب أكثر تعقيداً من مجرد تتابع وتتالي آيات القرآن، حيث يكون الاقتصار على آلة الظهور تفويتاً لفرصة إظهار هذه الوحدات وإمعاناً في إخفائها.

12. 1. 3 بين الظهور الأولي والظهور الثانوي

بحكم أن الهدف وراء فهم النص هو الوصول إلى المراد منه، الذي قد لا يقف عند عتبة التبادر الأولي لمعناه أو ما توحيه قواعد اللغة أو أصول المخاطبة

---

(15) المصدر نفسه.

الاعتيادية، بل قد يفلت مراد النص من قبضة الظهور الأولي ويتوارى عن النظر، الأمر الذي يستدعي من المفسر أو المجتهد تعقب ذلك المعنى والكشف عنه واستظهاره من جديد. ما يعني الحاجة إلى ممارسة عملية إظهار جديدة للنص مغايرة لما تم تبادره في مرحلة التلقي الأولى. فنكون أمام عملية ترجيح بين ظهورين متعارضين: ظهور أولي وظهور ثانوي، يضطر قارئ النص إلى تغليب الثاني على الأول بحكم مطابقته برأيه لمراد النص.

هذا يعني أن الظهور اللفظي لا ينحصر بما يتبادر إلى ذهن المتلقي للنص، قراءة أو سماعا، بل هو جزء من واقعة التلقي التي تتقوم بالإضافة إلى الكلام، المتكلم والمستمع والعلاقة التي تجمعهما والمرجعية المشتركة بينهما في توصيل الكلام وتلقيه. وهذا يجعل الظهور يختلف عن البحث اللغوي الصرف لمعنى الجملة والعبارة، ويصبح من توابع البحث في الخطاب الذي يصدر في واقعة كلامية أو حوارية خاصة. لذلك نجد أن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من تلقي اللفظ قد يختلف عن المعنى الذي يستظهره المتلقي أنه مراد الكلام أو المتكلم. بحكم أن المعنى المتبادر هو من سمات الجملة، والمعنى المستظهر هو من سمات الخطاب.

هذا يفسر تمييز بعض الأصوليين بين الظهور والمدلول اللغوي أو العرفي المباشر للفظ. على أساس أن الظهور لا يبحث عن معنى اللفظ بل يهدف إلى التعرف إلى قصد المتكلم. ما يعني أن ظهور المعنى في النص يمثل مرحلة متأخرة عن دلالة النص اللغوية ولا يستقر عندها، بل يتابع سيره سعياً وراء قصد النص أو مراد المتكلم، للتثبت من أن ما يدل عليه لفظ النص هو ما يريده قائله بالفعل أو أنه يقصد شيئاً آخر. بعبارة موجزة: المعنى المتبادر مدلول اللفظ والظاهر مدلول الكلام.

ولهذا السبب، ميز بعض الفقهاء بين الدلالة التصورية للفظ ودلالته التصديقية. حيث تعني الأولى سبق أحد المعاني لغيره إلى الذهن عند سماع اللفظ، وينطبق عليها تعريفات الظهور التي أوردناها سابقاً. وتعني الثانية كشف الكلام تصديقا عما في نفس المتكلم، ولا يكون للدلالة التصورية أي اعتبار إلا إذا كانت مطابقة للدلالة التصديقية، لأن العبرة بما يكشف عن مراد المتكلم. يقول محمد باقر الصدر: "الحجية معناها إثبات مراد المتكلم وحكمه بظهور الكلام، والكاشف عن المراد والحكم إنما هو الدلالة التصديقية والظهور التصديقي. وأما الدلالة التصورية فلا

تكشف عن شيء لكي تكون حجة في إثباته، وإنما هي مجرد إخطار وتصور، نعم الظهور على مستوى الدلالة التصورية هو الذي يعين لنا عادة الظهور التصديقي، لأن ظاهر الكلام هو التطابق بين ما هو الظاهر تصوراً، وما هو المراد تصديقاً"[16].

رغم أهمية التمييز الذي أقامه محمد باقر الصدر، بين الظهور الأولي والظهور التصديقي للكلام، للفصل بين مجريات الدلالة الاعتيادية للفظ وبين المراد من الكلام، إلا أنه وقع، كما وقعت مؤسسة الفقه، في مأزق المطابقة بين قصد النص وقصد المتكلم، اللذين أصبحا منفصلين بعد تحول الكلام إلى نص مُدوَّن كما تبين معنا سابقاً في الفصل الثالث. ووقع أيضاً في مأزق المطابقة بين فهم المجتهد للنص وقصد المتكلم كما يظهر من عبارته: "الكشف عما في نفس المتكلم". فكل ما يستظهره المجتهد يبقى في دائرة تصوره وفهمه الخاص للنص، لا يمكن العبور منه بحال ليطابق مراد المتكلم. كذلك فإن كل نص شفاهي مُدوَّن يأخذ مساراً دلاليا خاصا به لم يعد بالإمكان العبور به إلى مُراد من نطق به[17]. هذا يفسر إعتماد الفقهاء على حجية الظهور، لا لجهة أنه كاشف عن قصد النص أو مراد المتكلم به بل لجهة تجويز العمل به من الله. ما يعني أن الظهور حاجة وضرورة للفهم تتعلق بالقارئ والمفسر والمجتهد وإلا انسدت عليه السبل إلى بناء أي تصور عن النص، وليس آلة كشف فعلي عما قُصِد فيه أو أريد منه.

12. 1. 4 الظهور ومعضلة النصوص المتفرقة

التمييز بين ما تدل عليه العبارة وفق ما تعارف عليه العرب في الفهم والإفهام، وبين ما يدل على مراد المتكلم، وعدم اشتراط تطابقهما، يشمل عملية فهم وتفسير كل ما قاله أو بلَّغه النبي على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. فتحصيل الظهور التصديقي في قول ما، الذي هو مدار الاعتبار (أو الحجية)، لا يقتصر على البحث عن القرائن والسياقات الحافة بالنص، بل البحث في كل النصوص الدينية المعتبرة، الممثلة لشبكة المعاني التي يريدها الله. فقد تتطابق الدلالة التصورية مع الدلالة التصديقية، التي هي

---

(16) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ص. 268.

(17) سنتعرض لهذه المسألة بمزيد من التوسع في الفصل الرابع عشر.

مراد الله الفعلي، بعد التأكد من عدم وجود نصوص أخرى معارضة في دلالتها لتلك الدلالة أو مقيِّدة لمطلقها أو مخصِّصة لعمومها أو صارفة لمعناها إلى معنى آخر. وقد تفترق الدلالة التصورية عن الدلالة التصديقية، كما في الاستعمال المجازي للفظ، حيث يستظهر المتلقي معنى آخر مغايراً للمعنى الوضعي أو المتبادر للفظ، بعد أفادة جملة قرائن وسياقات حافة بالنص، أو مقارنتها بنصوص آخرى، أو إضافة مبادئ عقلية وضرورات دينية ثابتة، تفيد جميعها أو بعضها بأن المعنى الأولي المتبادر ليس مقصوداً ومراداً لله، بل المقصود منه معنى آخر، يتم إستظهاره بعد ضم أدلة إضافية، لفظية وعقلية، إلى الدليل أو القول الخاص موضوع البحث.

بحكم استمرار فترة صدور النص الديني، القرآن والسنة، لفترة تزيد عن عشرين عاماً، وتفرق النصوص المدونة وتوزعها في مصنفات متباعدة حيث يكون الجمع بين دلالاتها والتوفيق بين ما تعارض منها من مهام الفقيه خصوصا، فإن اعتبار الظهور كاشفاً عن مراد المتكلم من لفظ خاص، يعني أن الظهور لا يتولد من فهم اللفظ الخاص بشكل منفصل عن النصوص الأخرى، أو مستقل عن القرائن الخارجية المرتبطة به. بل إن هذا الظهور هو ثمرة استقصاء شامل وعام للمنظومة النصية الدينية بأسرها، التي تشكل بمجموعها، سواء أكانت في نصوصها أو سياقات الدعوة الدينية أو مجمل ضرورات وثوابت الدين أو المذهب، مدخلاً لاستخلاص أو استظهار المعنى المراد من النص. فمراد الله من اللفظ الخاص لا يتحدد إلا بعد شبكه مع النصوص الدينية الأخرى، وموضعته داخل المنظومة النصية الشاملة.

ولعل هذه إحدى مفارقات الوحي القرآني عن أي كلام آخر، حيث تنحصر عملية الفهم والإفهام في الكلام العادي بحدث التواصل الكلامي الحاصل في زمان ومكان خاصين، ويكتمل مراد المتكلم بمجرد حصول فعل التكلم لحظة صدوره، في حين أن مراد الله لم يكتمل ولم يصبح نهائياً إلا بعد اكتمال حلقة كلامه التي امتدت لفترة تزيد على ثلاثة وعشرين عاماً. فمع كل كلام جديد، وحي أو قول للنبي، هنالك مراد جديد ليس فقط من القول الجديد، بل حتى من الأقوال السابقة، حيث ينشأ مع كل كلام جديد منظومة نصية جديدة، تعدل كامل منظومة النصوص الدلالية، بحكم الترابط الوثيق بين النصوص وإحالة السابق فيها إلى اللاحق واللاحق إلى السابق. فمراد الله من لفظ معين، في زمن الوحي، يظل في حالة تجدد دائم لا

تتوقف إلا بعد اكتمال الوحي وموت النبي. أما مراد الله من لفظ معين بعد وفاة النبي، فلا يتحدد من هذا اللفظ وحده، بل يستظهر بعد ضم جملة نصوص ذات صلة بعضها إلى بعض.

لذلك لم يكتف الفقهاء في تحديد المراد من اللفظ الخاص، بضم القرائن الخاصة المرتبطة به ارتباطاً مباشراً والتي أسموها قرائن متصلة، بل عملوا على ضم قرائن أخرى مستقلة عن النص الخاص صدرت في أزمنة مختلفة وحوادث كلامية متعددة أسموها قرائن منفصلة. وقد اعتبر أكثر الفقهاء، أن القرينة المنفصلة في قوة القرينة المتصلة في تفسير الكلام والتعرف إلى مراد المتكلم. فنجد محمد باقر الحكيم مثلاً، يُقسِّم الظهور إلى بسيط ومعقد (أو مركب)، حيث يكون "الظهور البسيط هو الظهور الواحد المستقل المنفصل عن سائر الظواهر الأخرى. أما الظهور المعقد، فهو الظهور المتكون نتيجة لمجموعة من الظهورات المتفاعلة. وحين نلاحظ الكلام بصورة كاملة متفاعلة يجب أن ندرس نتيجة التفاعل بين ذينك الظهورين، وما ينجم عنهما من ظهور بعد تصفية التناقضات الداخلية بينهما، وهذا الظهور الناجم عن ذلك نسميه: بالظهور المعقد (أو المركب)"[18].

تثير ضرورة ضم القرائن المنفصلة في الكشف عن مراد الله، مسألة في غاية الأهمية، وهي أن فهم المتلقي للوحي (أو لقول النبي) زمن صدور الخطاب، بالإضافة إلى كونه فهماً متحركاً ومتنقلاً كما ذكرنا سابقاً، طالما أن الوحي في حالة صدور دائم ومستمر، فإنه - أي فهم المتلقي- قد يختلف عن فهم النص بعد النبي، على أساس ان الفهم اللاحق يتعامل مع النصوص الأخرى بوصفها قرائن منفصلة لا بد من إضافتها إلى النص للتعرف إلى مراد اللفظ الخاص، وهذا لم يكن متوفرا لمتلقي الوحي الأول، لعدم صدور هذه القرائن بالكامل منذ بداية الوحي التي كانت تصدر تباعاً وتدريجاً، واكتفائه بالنص الجزئي الذي يتلقاه في واقعة التكلم الخاصة.

بل يمكن القول أن ظهور لفظ ديني معين يختلف من مذهب لآخر، تبعاً لاختلاف القرائن المنفصلة المتمثلة بالمدونات النصية المعتمدة داخل كل مذهب واختلاف الثوابت التي يعتمدها كل مذهب بوصفها مسلمات مسبقة في عملية فهم

(18) محمد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد، مؤسسة الهادي، قم، ص. 218.

النص. وهذا ما نجده حاصلاً بين السنة والشيعة بشكل واضح، حيث إن اختلاف المدونات الحديثية بينها، وتغاير الإجماعات بينها، وتباين الثوابت والمسبقات التي يعتمدها كل مذهب في فهم النص، تؤدي جميعها إلى اختلاف القرائن المنفصلة عن النص الخاص، وإلى تباين المنظومات الدلالية بينها، وبالتالي إلى تباين شبكة المعاني الدينية لدى كل منهما، والاختلاف الظاهر في ظهور أي لفظ ديني.

12. 1. 5 العلاقة بين التفسير والظهور

يتبين مما سبق وجه الشبه أو النسب بين التفسير والظاهر. فالتفسير الذي معناه الكشف، يستبطن وجود درجة خفاء وغموض في المعنى، يسعى المفسر للكشف عنه وإزالة الغموض فيه. فلا يتحقق التفسير حينئذ إلا في سياق إزالة الغموض والخفاء عن الكلام، فمن يفهم أو يشرح كلاماً واضحاً لا يقبل التأويل أو اللبس لا يكون مفسراً له، لأنه لم يكشف عن شيء خفي فيه. أي إن التفسير يصدق على الجهد الذي يبذله الشخص في سبيل اكتشاف معنى الكلام المختبئ أو المكتنف بشيء من الغموض والخفاء، ويكون تفسير ذلك الكلام بمثابة إظهار لمعناه، والتثبت من المعنى المراد.

بذلك يمكن اعتبار الظهور، أحد أهم وظائف وأنشطة التفسير، لأن الظهور يساعد المفسِّر على كشف القناع عن المراد من المعنى، من خلال تأكيد المعنى المتبادر أو استظهار معنى خاص من جملة معانٍ متكافئة أو محتملة، أو توليد معنى جديد بعد الربط بين جملة معانٍ مستظهرة. أما الظهور البسيط أو التصوري، فلا يعتبر تفسيراً لأنه لا يُبرِزُ في الغالب مراد الكلام.

طبعا إذا اعتبرنا أن التفسير يشمل جملة نشاطات أوسع من مجرد الكشف عن مراد الكلام، من قبيل دراسة أحوال القرآن، وشرح معانيه ومعرفة ناسخه ومنسوخه وأحكامه، فإن التفسير يعد بمثابة العلم المتخصص بكل ما يتعلق بالقرآن، ويكون الظهور إحدى أدوات المفسر حين يشرع في الكشف عن مراد المتكلم في القرآن.

12. 1. 6 ظهور المقصود إفهامه

وقد أثيرت مسألة لا تتعلق بحجية الظهور، بل بمجال تحققها. حيث اعتبر البعض أن ظهور اللفظ لا يشمل كل من يتلقى النص الديني المكتوب بل يختص بمن

قصد إفهامه شفاهة دون غيره، ما يعني أن الظهور مختص بالمخاطبين الأوائل الذين تلقوا القرآن أو تبلغوه من النبي شفاهة. فأساس عدم الحجية كما يصورها المحقق الروحاني نقلاً عن المحقق القمي صاحب كتاب القوانين، هو أن "مثل الاخبار الصادرة عن أهل البيت لا يكون ظاهرها حجة بالنسبة الينا من باب الظن الخاص[19]، إذ الخطابات المشتملة عليها تختص بالمشافهين، وهي ليست كتصنيف المصنفين التي يقصد بها إفهام كل من يطلع عليها لا خصوص المخاطبين بها، فالمقصود بالافهام بها خصوص المخاطبين. أما نحن فلسنا مقصودين بالإفهام، واحتمال وجود القرائن المختفية علينا على مر الزمن لا رافع له، فلا يكون الظاهر حجة بالنسبة الينا، الا من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد"[20].

كون حجية الظهور وفق هذا الفهم مختصة بمن قصد إفهامه وهم المشافهون زمن صدور الخطاب الديني، بحكم أنهم وحدهم القادرون على استظهار مراد المتكلم، أما في زماننا وبحكم خفاء أو ضياع الكثير من القرائن، المتصلة والمنفصلة، علينا نحن غير المشافهين، وهي أساسية في تشكل الظهور، فإن تحصيل الظاهر من اللفظ يصبح أمراً متعذراً وتكون منزلته بمنزلة الظن المطلق الذي نهى القرآن عن اتباعه: "وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً". بالتالي يكون الظهور حجة على المخاطب باللفظ أو من قصد إفهامه شفاهة أما غيره فلا.

وقد رد الفقهاء على ذلك، كما أوضح المحقق الخوئي: "أن أصالة الظهور بنفسها من الأصول العقلائية ولا اختصاص لها بمن قصد افهامه، لان العقلاء يأخذون بالظواهر في باب الأقارير (جمع إقرار) والوصايا ولو كان السامع غير مقصود بالإفهام"[21]. ولهذا "لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى (الله)، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة

---

(19) الظن الخاص بتعريف الفقهاء، هو الظن الذي أجاز الله العمل به وترتيب الأثر عليه، والتعامل معه عمليا بمنزلة اليقين، من قبيل خبر الثقة، وظاهر اللفظ.

(20) محمد حسين روحاني، منتقى الأصول، مؤسسة الهادي، قم، 1416 هـ ، ص. 214 .

(21) محمد حسين روحاني، منتقى الأصول، ص. 214. ويقصد بالظن المطلق، الظن الذي لم ينص الإسلام على جواز العمل به، بل يلجأ إليه المسلم ويعتمده عندما تنسد أمامه الأدلة المعتبرة في معرفة مراد الله وحكمه.

واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه"[22]. أي أن الظهور، بحسب الخوئي، تابع لعموم الخطاب القرآني الذي يشمل المشافهين وغيره، الذي يحضر مع كل عملية تلق للنص، ويبقى (الظهور) الطريق الوحيد مطلقاً في معرفة المراد من الكلام. فالظهور ملازم للفظ الخطاب الديني فقط، ويكون حجة على كل من يتلقى هذا اللفظ، مع قطع النظر أكان هذا التلقي شفاهة أو كتابة، مباشرة أو نقلاً. فشروط التلقي وظروفها، أمور عارضة على المعنى الظاهر الذي يبقى ثابتاً بثبوت النص الديني نفسه.

كلام المحقق الخوئي صحيح من جهة أن الظهور ملازم وضروري في كل عملية فهم للنص ولو كان نصاً مكتوباً. إلا أن هذا لا يعني وحدة ظهور اللفظ بين مَنْ يتلقاه شفاهة ومباشرة من صاحب الكلام ومَنْ يتلقاه مكتوبا ومدونا مع غياب قائله. إذ إن الاختلاف بين خصوص المشافهين الذين قصد إفهامهم ومن يتلقى النص مكتوباً بين دفتين، يُغَيِّر من طبيعة العلاقة بين النص والمفسر، ما يستدعي تغيراً في التشكل الدلالي للنص وسيرورة المعاني المتحصلة من فعل القراءة، التي هي نتاج التفاعل بين النص والقارئ وثمرة استجابة المتلقي للنص، وليست من توابع النص وحده أو ملحقاته. لذلك فإن القول بعموم الخطاب القرآني لا يلغي حقيقة الاختلاف في شروط التلقي أو يلغيها. فالاختلاف في شروط التلقي وظروفها يستدعي الاختلاف في الظهور المنعقد عند المتلقين، حيث يستوجب تنوع المتلقين تعدداً في الظهور نفسه.

المسألة تتعلق هنا بأركان الظهور التي لا تنحصر بلفظ النص، الذي هو القدر المشترك بين جميع المتلقين، بل تتقوم بعناصر الاتصال القائمة بين الكلام والمتلقي، والتي منها: المتكلم، والرسالة المتلقاة، والمتلقي، وظروف التلقي، وقناة الاتصال بين النص والمفسر، وعملية التلقي نفسها، والاستجابة الخاصة التي تصدر عن أو تحصل للمتلقي أثناء عملية التلقي، ومع تغير أحد هذه الأركان أو العوامل، فإن الظهور سيتغير ويتبدل. وقد نُقِل عن الإمام محمد الباقر بن زين العابدين، ما يوحي بأن الظاهر ليس مرتبطاً بقواعد الكلام أو الفهم العرفي العام، بل يتعلق بحال المتلقي

(22) الآخوند الخرساني، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت، قم، ص. 281.

وظرفه. قال الإمام الباقر: "لو أن الآية إذا نزلت في قوم، ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر". فقول الإمام "لكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر" يشير إلى تغير دلالات ألفاظ الآيات بتغير أحوال المتلقين، فيرى البعض منهم خيراً وشراً في آية ويرى البعض الآخر خيراً وشراً في آية أخرى. ما يدل على أن الثابت من الدلالة ليس الدلالة بل النص القرآني فقط، وأن الدلالة فيه تتغير بتغير شروط تلقي هذا النص وأوضاع المتلقين.

رغم أهمية ما أثاره المحقق القمي، فقد ظل وفياً لفكرة عموم الخطاب القرآني المشتمل على الأحكام الدينية لكل الأزمنة والأمكنة. ما يعني وحدة الخطاب الموجه للمشافهين وغيرهم، مع حصر الظهور اللفظي بخصوص المشافهين، ما تعيَّن، بحسب القمي، تحديد المعنى بوسيلة أخرى غير الظهور عند غير المشافهين بحكم غياب المعطيات الكافية في انعقاد الظهور لديهم. أي تم الفصل بين الظهور وبين الخطاب الديني، الأمر الذي أوقع طرح القمي في ثغرة معرفية كبيرة، لأنه أدى بحكم عدم إمكان غير المشافهين في الخطاب من اعتماد الظهور، إلى لجوئهم إلى الظن المطلق، وهو الظن الذي "نهى الشرع والعقل عن اتباعه"، وهو أقرب من التخمين، لانسداد الطريق العلمي عندهم في معرفة أحكام الدين والتعرف إلى المراد من النص.

حصر القمي للظهور بخصوص المشافهين، وإبقائه الخطاب الديني شاملاً للجميع، أوقع غير المشافهين في مأزق الإنسداد المعرفي في معرفة مراد الله. فالتخلص من هذا المأزق، لا يكون بالفصل بين الخطاب والظهور بأن يتم استتباع الظهور لعملية التلقي المباشر والشفاهي، مع تعميم الخطاب الديني لكل حالات التلقي المباشرة وغير المباشرة. إذ إن الظهور من ملحقات الخطاب يدور معه حيثما دار، ولا يمكن لأي عملية فهم أن تتحقق، سواء أكان التلقي مباشراً أم غير مباشر، إلا بتحصيل ظهورٍ ما للنص. بل يكون التخلص من المأزق، بالفصل بين الخطاب والنص، بإبقاء النص ثابتا في كل عملية تلق مع قابلية الخطاب للتغير في كل عملية تلق مختلفة، أي عدم استتباع الخطاب للنص وحده، بل لعملية التلقي والاستجابة التي تحصل أثناءها من المتلقي، وهي عملية تتغير مقوماتها وعناصرها من ظرف لآخر. وبالتالي، فإن ما اختص بالمشافهين ليس فقط ظهور الكلام بل الخطاب

الشفاهي نفسه الذي يقتصر مداه ومجاله التواصلي على خصوص من يخاطبهم مباشرة، من دون أن يندرج المتلقون اللاحقون له ضمن المخاطبين المباشرين فيه. حيث ينشأ من التلقي غير الشفاهي حراكاً جديداً للنص يتولد منه خطاب آخر تُحدِّدُ معالمه عناصر التلقي الجديدة. فمع كل تلق مختلف للنص هنالك خطاب مختلف يستدعي بدوره ظهوراً مختلفاً. ما يعني أن نقطة البحث ليست في انعقاد الظهور وعدمه، الذي يبدو أنه ضرورة أولية في كل عملية احتكاك بالنص، بل تتمحور حول كيفية تشخيص الخطاب الجديد (الذي يستدعي بدوره ظهوراً جديداً) الموجه إلى المتلقي الجديد، رغم وحدة النص في جميع وقائع التلقي. وهو مبنى يجنبنا الوصول إلى انسداد باب العلم والعمل بالظن المطلق، كما حصل مع القمي وغيره، ويحفظ للظهور مكانته ووظيفته ودوره في كل عملية تلقٍ، ولكنه ظهور متحرك مع كل تشكلٍ لخِطابٍ جديد بسبب انعقاد عملية تلقٍ جديدة.

12. 2 المحكم والمتشابه

وصف القرآن نفسه بأنه محكم ومتشابه، كما في الآية: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ (هود: 1) والآية: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾" كتاباً متشابهاً مثاني "(الزمر: 23). ويرى البعض أن اتصاف القرآن بأنه محكم هو لجهة الإتقان الحاصل في نظمه وبيانه. يقول الزرقاني: "هو محكم بمعنى أنه منظم رصين، متقن متين، لا يتطرق إليه خلل لفظي ولا معنوي، كأنّه بناء مشيد محكم"[23]. أما اتصافه بأنه متشابه، فإنه يعني أن بعضه يشبه بعضاً ويصدِّق بعضه بعضاً. يقول الزرقاني: "ومعنى كونه كله متشابهاً أنّه يشبه بعضه بعضاً في إحكامه وحسنه، وبلوغه حد الإعجاز في ألفاظه ومعانيه، حتى إنك لا تستطيع أن تفاضل بين كلماته وآياته في هذا الحسن والإحكام والإعجاز، كأنّه حلقة مفرغة لا يدري أين طرفاها"[24].

من جهة أخرى فإن هنالك آية تُقسّمُ آيات القرآن إلى محكم ومتشابه، بحيث لا

---

(23) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 2، ص. 289.

(24) المصدر نفسه.

يعود وصف الإحكام أو التشابه يشمل القرآن كله، بل بعضه محكم وبعضه الآخر متشابه. ففي الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ (آل عمران: 7).

والمحكم في اللغة، كما في لسان العرب، معناه الإتقان والوثوق والمنع من تسرب الفساد. وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي. أما المتشابه فمشتق من الشبه الذي هو المثل، وأشبهه: ماثله. وتشابها واشتبها: أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا. وشبه عليه الأمر تشبيهاً: لبس عليه. والمشتبهات من الأمور: المشكلات. والمتشابهات: المتماثلات. والتشبيه: التمثيل. والشبهة: الالتباس. وشبه عليه: خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره[25].

وقد ذهب البعض إلى أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه فقط، كما عن بن عطية: "فالمحكم المتضح لمن يفهم كلام العرب من غير نظر، ولا لبس فيه، ويستوى فيه الراسخ وغيره. والمتشابه منه ما لا يعلمه إلاَّ الله، كأمر الروح، وآماد المغيبات المخبر بوقوعها"[26]. وقال جابر بن عبد الله، وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما، أن "المحكمات من آي القرآن ما عرِف تأويله وفهم معناه وتفسيره. والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه"[27].

تكون معرفة القرآن وفق هذا الرأي جزئية ومتقطعة، ولا سبيل لمعرفة بعض أجزائه الذي هو المتشابه، لأن علمه مختص بالله. لهذا السبب رد أكثر المفسرين هذا التفسير، ورأوا أن المتشابه، كما يقول الزمخشري، "لا يهتدي إلى تأويله الحق إلاَّ

---

(25) راجع، بن منظور، لسان العرب، باب الحاء وباب الشين. وراجع: بن عامر الدمشقي الحنبلي، تفسير اللباب في علوم القرآن، ج. 5، ص. 28.

(26) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج. 2، ص. 370.

(27) أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 4، ص.

الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا، وعضوا فيه بضرس قاطع»[28]. وعلى ذلك فسروا معنى «يقولون آمنا به..» في الآية، بأنه كلام مستأنف موضح لحال الراسخين، بمعنى: هؤلاء العالمون بتأويله يقولون آمنا بهذا المتشابه. فتكون معرفة جميع القرآن وفق هذا الرأي ممكنة، حيث يشترك الجميع في معرفة المحكم، وتقتصر معرفة المتشابه على الراسخين في العلم دون غيرهم.

وقد تعددت الآراء وتزاحمت في تفسير المراد بالمحكم والمتشابه في تلك الآية، حتى تعدت العشرين رأياً. إلا أننا سنحصر الاتجاهات، وفق ما يتعلق بجهة بحثنا في اتجاهين اثنين: أحدهما أن التشابه واقع في دلالة اللفظ، وثانيهما أن التشابه حاصل في حقيقة أو طبيعة المعنى المحصل من اللفظ أي في المدلول. ويمكن تسمية هذين الاتجاهين: بالتشابه في الدلالة والتشابه في المدلول.

12. 2. 1 التشابه في الدلالة

يرى هذا الاتجاه أن وصف المحكم أو المتشابه يتعلق بمقدار الوضوح في دلالة اللفظ وغموضه، فيكون المحكم، كما يقول الأصم، «ما اتّضح دليلُه، والمتشابه ما يحتاج إلى التدبّر»[29]. يقول بن عاشور: «للجمهور مذهبان: أولهما أنّ المحكم ما اتّضحت دلالته، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، ونسب هذا القول لمالك، في رواية أشهب، من جامع العتبيَّة، ونسبه الخفاجي إلى الحنفية وإليه مال الشاطبي في الموافقات»[30]. وقال الألوسي: «وذهب سادتنا الحنفية إلى أن المحكم الواضح الدلالة، والمتشابه الخفيها، وإليه مال الفخر: فالنص والظاهر هنا المحكم، لاتّضاح دلالتهما، وإن كان أحدهما أي الظاهر يتطرّقه احتمال ضعيف، والمجمل والمؤوّل هما المتشابه، لاشتراكهما في خفاء الدلالة»[31]. وفي مناهل العرفان: «أما أن بعضه محكم وبعضه متشابه، فمعناه أنّ من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله تعالى

---

(28) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج. 1، ص. 412.

(29) محمد بن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 153.

(30) المصدر نفسه.

(31) الألوسي البغدادي، تفسير الألوسي، ج. 3، ص. 97.

منه، ومنه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم. فالأوّل هو المحكم، والثاني هو المتشابه"[32].

ويندرج ضمن هذا الاتجاه، الأقوال بأن المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه، أو أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل أوجهاً عدة. وقد شاع عند المتأخرين أن "المحكم ما أريد به ظاهره والمتشابه ما أريد به خلاف ظاهره"[33]. قال الراغب: "والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى فقال الفقهاء المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده"[34]. وقال أبو حيان الأندلسي إن أكثر الفقهاء قالوا بأن: "المحكمات التي أحكمت بالإبانة، فإذا سمعها السامع لم يحتج إلى تأويلها، لأنها ظاهرة بينة، والمتشابهات: ما خالفت ذلك"[35]. وقال بن عاشور: "والمتشابهات مقابل المحكمات، فهي التي دلّت على معانٍ تشابهت في أن يكون كلٌّ منها هو المرادَ. ومعنى تشابهها: أنّها تشابهت في صحة القصد إليها، أي لم يكن بعضها أرجح من بعض. أو يكون معناها صادقاً بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مراداً، فلا يتبيّن الغرض منها"[36].

وهنالك أيضاً أقوال لعلماء الشيعة تندرج ضمن هذا الاتجاه. فقد ذهب جمع كبير منهم إلى أن المدار في المحكم والمتشابه هو في وضوح الدلالة على المراد. قال الخوئي: " لفظ المتشابه واضح المعنى ولا إجمال فيه ولا تشابه، ومعناه أن يكون للفظ وجهان من المعاني أو أكثر، وجميع هذه المعاني في درجة واحدة بالنسبة إلى ذلك اللفظ، فإذا أطلق ذلك اللفظ احتمل في كل واحد من هذه المعاني أن يكون هو المراد، ولذلك فيجب التوقف في الحكم إلى أن تدل قرينة على التعيين، وعلى ذلك فلا يكون اللفظ الظاهر من المتشابه"[37]. ويقول الشوكاني: "المحكم: ما كان

---

(32) الزرقاني، مناهل العرفان، ج. 2، ص. 289.

(33) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 3، ص. 38.

(34) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، دار القلم، 254.

(35) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج. 2، ص. 370.

(36) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص 173

(37) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 272.

قائماً بنفسه لا يحتاج إلى أن يرجع فيه إلى غيره، والمتشابه: ما يرجع فيه إلى غيره"[38].

كل هذه الأقوال تعتبر أن وصفي المحكم والمتشابه يعودان إلى اللفظ لجهة دلالته على المعنى، حيث تكون الدلالة واضحة ومباشرة في اللفظ المحكم، وتكون ملتبسة ومتعددة ويصعب تحصيل المعنى المراد منها في اللفظ المتشابه، لتردده بين عدة محتملات، أو لعدم وضوحه، وهو نوع من خفاء للمعنى لا تتم تجليته إلا بإرجاعه إلى آيات أخرى، هي الآيات المحكمة التي وصفت بأنها "أم الكتاب"، أي أصل يرجع إليه للتعرف إلى مراد اللفظ.

إلا أن إرجاع التشابه إلى دلالة الألفاظ، يناقض القول بفصاحة القرآن، ويعني خلوه من الإبهام والتعقيد والإغلاق في دلالاته. بل يمكن القول إن دلالة ألفاظ الآيات المتشابهة نفسها في غاية الوضوح من حيث الدلالة على المعنى. يقول الخوئي، "لم يخترع (الله) لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنه تكلّم بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم، وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه وليتدبروا آياته فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره"[39]. ما يدل على أن القرآن لا يلقي إلى الناس ألفاظا غامضة أو ملتبسة، وإلا لم يصح الاحتجاج عليهم بما تلقوه، بل كانت ألفاظه في غاية الوضوح، ولهذا وصف القرآن نفسه بأنه مبين.

12. 2. 2 التشابه في المدلول

يذهب هذا الاتجاه إلى أن المحكم والمتشابه أوصاف لمعنى اللفظ وحقيقته ومفهومه وليس للفظه، أي في مدلوله وليس في دلالته. فالتشابه المقصود في الآية الكريمة يندرج ضمن نطاق التشابه في تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه الواقعي الموضوعي، لا في نطاق التشابه في العلاقة بين اللفظ ومفهومه اللغوي. يقول الطباطبائي: "إن التشابه من أوصاف المعنى الذي يدل عليه اللفظ وهو كونه بحيث يقبل الانطباق على المقصود وعلى غيره لا من أوصاف اللفظ من حيث دلالته على

---

(38) الشوكاني، تفسير الشوكاني، ج. 1، ص. 313.

(39) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص. 263.

المعنى. فالتشابه لم ينشأ من ناحية الاختلاط والتردد في معاني اللفظ ومفهومه اللغوي، لأننا فرضنا ان يكون للفظ مفهوم لغوي معين، وانما ينشأ من ناحية أخرى وهي الاختلاط والتردد في تجسيد الصورة الواقعية لهذا المفهوم اللغوي المعين، وتحديد مصداقه في الذهن من ناحية خارجية... وحين نفهم المتشابه بهذا اللون الخاص لا بد لنا ان نفهم المحكم على أساس هذا اللون الخاص أيضاً، وهذا شيء تفرضه طبيعة جعل المحكم في الآية مقابلا للمتشابه، فليس المحكم ما يكون في دلالته اللغوية متعين المعنى والمفهوم فحسب، بل لا بد فيه من التعيين في تجسيد صورته الواقعية وتحديد مصداقه الخارجي.. فالمحكم من الآيات ما يدل على مفهوم معين، لا نجد صعوبة أو تردداً في تجسيد صورته أو تشخيصه في مصداق معين. والمتشابه ما يدل على مفهوم معين تختلط علينا صورته الواقعية ومصداقه الخارجي"[40].

هذا القول، رغم قوته ووجاهته، لا يمكنه تفسير التشابه في كل الآيات القرآنية، إذ ليس بالضرورة أن يكون لمدلول كل الآيات، محكمة كانت أو متشابهة، مصداق خارجي، بل هنالك دلالات لا تتعلق بالخارج بقدر ما تتعلق بذوق المتلقي لها، أو بالتأثير الذي تحدثه الآية فيه، كما في الآية ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ﴾، والآية: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِۚ﴾، وهي آيات لا يوجد مصداق خارجي لمدلولاتها، بل تعود إلى تفاعلات ذاتية عند الشخص المتلقي. فالتدبر وخشية الله في الآيتين السابقتين، لا يتخذان تحققاً موحداً عند الجميع، بل تتفاوت مصاديقهما بتفاوت استعداد المتلقين، وبالتالي لا يوجد إحكام أو تشابه في معانيهما، بل هي مستويات تحقق متعددة تبعاً لتعدد قابليات المتلقين.

12. 2. 3 العلاقة بين المحكم والمتشابه

أجمع الكل على أن توصيف الآيات المحكمات بأنها أم الكتاب، معناه أنها بمثابة الأصل الذي ترجع إليه الآيات المتشابهات لتعيين المراد من المعنى أو مصداقه. يقول الرازي في تفسيره: "والأم في اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء.

---

(40) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 3، ص. 68.

فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنما تصير مفهومة بإعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات"[41]. يقول نصير الدين الطوسي: "وسبيل المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد إليه. فوجب حمل ما احتمل وجهين على ما لا يحتمل إلا وجها واحداً فجعل المحكم أُماً للمتشابه وَأُمُّ الشيءِ هي منها ابتداؤه وإليها مرجعه"[42].

هذا يعني أن المحكم يشكل مرجعاً إما لرفع الشبهات اللفظية، أو لبيان حقائق المعاني، التي يبدو أن استجلاء معاينها أو حقائقها لا يتحقق إلا بمرجع من خارج الآية المتشابهة، وهو استجلاء لا يكون بمعنى أن الآية المحكمة تهب الآية المتشابهة معناها أو تبين حقائقها، بل بمعنى أنها بمثابة مفتاح يفتح بها حقائق ومعاني الآية المتشابهة، الكامنة في داخلها والمندكة في طبقاتها. كأن الدلالة الحاصلة من إضافة الآية المحكمة إلى الآية المتشابهة، أشبه بالتفاعل الحاصل من إضافة مادة كيميائية إلى مادة آخرى، بعد أن كانت راكدة ومستقرة ولا حراك فيها. فالآية المحكمة تحرك الراكد في الآية المتشابهة وتظهر المعنى المختبئ فيها، فإذا ما أضيفت الآية المحكمة إلى المتشابهة، زلزلت الآية المشتابهة زلزالها وأخرجت ما عندها من معان.

ولو رجعنا إلى النصوص القرآنية، لوجدنا أن ثنائية المحكم والمتشابه تشير إلى إختلاف وظيفي بين مجالين مختلفين من الآيات، يعبر كل منهما عن حقائق مغايرة ومختلفة عن حقائق المجال الآخر. فالمحكمات هي التي تشير إلى الأحكام والقوانين المتعلقة بدائرة الانتظام الاجتماعي، التي تتطلب لغة مباشرة لا التباس ولا غموض فيها، تكون لغتها أقرب إلى اللغة العلمية التي يطابق مدلولها اللغوي المراد منها. في حين أن المتشابهات مُحمَّلة بفائض من المعنى، وتشير إلى حقائق عليا أو مجالات وجود إنساني أو كوني، تقبل التعدد في الفهم الدلالي، ومولدة لمعان جديدة مع كل قارئ جديد ومع كل قراءة جديدة. فيكون الاختلاف الوظيفي بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، هو الذي يفسر الاختلاف في نظامها الدلالي وفي طبيعة مدلولها. حيث لا يمكن التفريق بين الدال والمدلول، لأن الاختلاف في طبيعة المدلول

---

(41) أبو بكر الرازي، تفسير الرازي، ج. 7، ص. 185.

(42) الجصاص، أحكام القرآن، ج. 1، ص. 423.

تستدعي الاختلاف في طبيعة الدال أيضاً. أي لا يمكن الفصل بين طبيعة المعنى والقول المعبر عنه.

من هنا، فإن المتشابه لا يعني ترداده بين عدة معانٍ أو التباس في مصاديقه، بل يعني أنه نمط تعبير وأسلوب صياغة خاصة للدلالة على حقائق من نوع آخر، يكون القول المتشابه هو النمط الوحيد في التعبير عن هذه الحقائق. فالفارق بين المحكم والمتشابه ليس الفارق في الوضوح والإشتباه، بل الفارق في وظيفة القول وطبيعة الحقائق المعبر عنها. وبالتالي فإن حل معضلة التشابه لا يكون بإرجاع المتشابه إلى المحكم، بل باكتشاف نظام المتشابه والتوغل عميقا في المتشابهات ومحاولة فك رموزها وتعابيرها.

لذلك نجد القرآن في قوله: "منه آيات محكمات وآخر متشابهات"، يجعل كلاً من المحكم والمتشابه قسيما للآخر، الأمر الذي يوحي بالمغايرة التامة بينهما، وليس فقط في درجة الوضوح والغموض، أو في وحدة المدلول وتعدده، أو الالتباس في مصداقه وتعينه. ولعله لهذا السبب حصر القرآنُ الرابطَ المشتركَ والوحيدَ بينهما، هو أنهما من عند الله "يقولون آمنا به كل من عند ربنا"، ولم يقترح علينا في الآية رد أحدهما إلى الآخر، رغم أن الآية كانت في مقام شرح الظاهرتين، ظاهرتي المحكم والمتشابه، وبيان العلاقة بينهما.

عدم ذكر القرآن برد المتشابه إلى المحكم، بل ردهما جميعاً إلى الله، يدل على أن حقائق المتشابه لا يبينها المحكم، بل يبينها نظامها الدلالي الخاص بعد الكشف عنه. فرد المتشابه إلى المحكم يزيل وظيفة التشابه في الآية ويحولها عن حقيقتها ويرفع عنها وصفها الأساسي، ويحيلها إلى آية محكمة، أي يحولها إلى تشريع ديني وتنظيم اجتماعي، ما يجعلها تنطق بغير لسانها وتدل على غير مدلولها.

لذلك نجد القرآن في مقام الدعوة لفهمه، لا يقترح رد المحكم إلى المتشابه، بل يدعو إلى تأويله: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم"، باكتساب صفة الرسوخ في العلم، وهي صفة عالية وميزة علمية تختلف بالتأكيد عن ملكة الفهم اللغوي للفظ، أو استظهار معناه المتبادر، بل هي ملكة الكشف عن حقائق القرآن الكامنة وراء ظاهره وما بعد معناه الوضعي أو العرفي. من هنا فإن توصيف بعض الآيات بالمتشابهة، لم يكن دعوة من القرآن لإزالة هذا الوصف ومحوه بردها إلى

المحكم، بل دعوة منه إلى فهمها وتأويلها وفك رموزها وكشف أسرارها. فالمطلوب ليس النشاط القياسي الذي يقيس المبهم، في سياق فهمه، على الواضح ويرده إليه، وهو مبحث لغوي خالص، ولا يتصف الناشطون فيه بأنهم راسخون في العلم. بل المطلوب هو بناء "علم المتشابه"، الذي هو بمثابة المفتاح لاكتشاف عوالم قرآنية لاتزال مجهولة ولا مفكر فيها، وتزيدها هيمنة الظهور اللفظي خفاءً وغموضاً وبعداً عن وعينا وأفهامنا.

كلامنا هذا لا يعني الفصل الكامل بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، وعدم الجمع بينهما أو عدم اقترانهما في نشاط القراءة وعمليتي الفهم والتفسير، فالقرآن آخر الأمر يحمل في داخله وحدة "إحكام" وجامعية "كتاب" تشبك جميع آياته داخل كيان نصي موحَّد، بل يعني أن هنالك مجالان من الحقائق، يتم التعبير عن كل منهما بطرق تعبير خاصة به. فلا يقتصر التعرف إلى المتشابه بإحالته ورده إلى المحكم، بل يكون بمزيد من التعمق داخل فضاء المتشابه، والتعرف إلى فن نظمه ومنطق دلالته وترميزه وطبيعة الحقائق المتعالية التي يحيل إليها. فإذا كان النظم سمة القرآن على مستوى التكوين والشكل، فإن ثنائية الإحكام والتشابه هي سمة القرآن على مستوى الدلالة والمعنى وعالم الحقائق الذي يحيل إليه.

12. 2. 4 لماذا الآيات المتشابهة

يبقى السؤال الأهم، وهو: ما المغزى والفائدة من وجود ثنائية الإحكام والتشابه في الآيات القرآنية؟ وما المانع من نزول أو اتصاف جميع الآيات القرآنية بأنها محكمة، منعاً لأي التباس أو تشويش في فهم المعنى أو المقصد؟

وقد أجاب البعض عن ذلك بالقول إن اشتمال القرآن الكريم على المتشابهات هو لغرض تمحيص القلوب في التصديق به، فإنه لو كان كل ما ورد في الكتاب معقولاً واضحاً لا شبهة فيه عند أحد لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله والتسليم لرسله. وأجاب البعض الآخر بالقول إن اشتمال القرآن على المتشابه إنما هو لبعث العقل على البحث والتنقير لئلا يموت بإهماله بإلقاء الواضحات التي لا يعمل فيها عامل الفكر. وأجاب البعض بأن الأنبياء بعثوا إلى الناس وفيهم العامة والخاصة والذكي والبليد والعالم والجاهل وكان من المعاني ما لا يمكن التعبير

عنه بعبارة تكشف عن حقيقته وتشرح كنهه بحيث يفهمه الجميع على السواء فالحري في أمثال هذه المعاني أن تلقى بحيث يفهمه الخاصة ولو بطريق الكناية والتعريض ويؤمر العامة فيها بالتسليم وتفويض الأمر إلى الله[43]. وهي إجابات لا تفسر الضرورة الكامنة في ثنائية الإحكام والتشابه في القرآن، بل يؤدي التفسير الأخير إلى تقسيم آيات القرآن إلى صنفين، صنف للعامة وصنف للخاصة، وهذا لا ينسجم مع شمول الخطاب القرآني لكل الناس.

إلا أن للطباطبائي مسلكاً آخر، يقول فيه: "البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقة الإلهية لأن البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الافهام العامة، التي لا تدرك إلا الحسيات، ولا تنال المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات. ولما استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكلية المجردة عن عوارض الأجسام والجسمانيات أحد محذورين، فإن الافهام في تلقيها المعارف المرادة منها إن جمدت في مرتبة الحس والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثلة، وفيه بطلان الحقائق وفوت المرادات والمقاصد، وإن لم تجمد وانتقلت إلى المعاني المجردة بتجريد الأمثال عن الخصوصيات غير الدخيلة لم يؤمن من الزيادة والنقيصة. ولا مخلص عن هذين المحذورين إلا بتفريق المعاني الممثل لها إلى أمثال مختلفة وتقليبها في قوالب متنوعة حتى يفسر بعضها بعضا ويوضح بعضها أمر بعض. فالمتشابهات إنما هي الآيات من حيث اشتمالها على الملاكات والمعارف دون متن الاحكام والقوانين الدينية، والبيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقة الإلهية لأن البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الافهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات ولا تنال المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات.. فإيضاح المقاصد المبهمة والمطالب الدقيقة بإيراد القصص المتعددة والامثال والامثلة الكثيرة المتنوعة، أمر دائر في جميع الألسنة واللغات من غير اختصاص بقوم دون قوم ولغة دون لغة، وليس ذلك إلا لأن الإنسان يشعر بقريحة البيان مساس حاجته إلى نفي الخصوصيات الموهمة لخلاف المراد في القصة الواحدة، أو المثل الواحد بالخصوصيات النافية الموجودة في قصة أخرى مناسبة أو مثل آخر مناسب"[44].

---

(43) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 3، ص. 49.

(44) المصدر نفسه.

فثنائية الإحكام والتشابه، بحسب الطباطبائي، أسلوب بياني لإلقاء المعارف الدينية المتعالية، التي هي معارف "مبهمة ومطالب دقيقة" لا يمكن أن يعبر عنها باللفظ الصريح، الذي ميدانه دائرة "الحسيات" و "الجسمانيات"، فيكون السبيل الوحيد لإيضاحها وإيرادها بأسلوب "القصص والأمثال والأمثلة الكثيرة". ولما كان القول الواحد يضيق عن استيفاء حق هذه المعارف، فقد استلزم إيرادها بأكثر من مثال وأكثر من تعبير و"بتفريق المعاني الممثل لها إلى أمثال مختلفة وتقليبها في قوالب متنوعة حتى يفسر بعضها بعضاً ويوضح بعضها أمر بعض". فالقول الواحد الصريح قد يوقع الذهن في فخ التجسيم، كما أن إيراد المثال الواحد عاجز عن استيفاء حق هذه المعارف، فلزم إيرادها بأمثلة عدة ومتفرقة. وفي هذا المبنى إشارة مهمة إلى طبيعة اللغة الدينية، الساعية للتعبير عن الحقائق العليا بطريق القصص والأمثال الكثيرة، وهي طرق مغايرة لأسلوب التعبير اليومي والمألوف.

كما أن اختلاف قابليات الناس في استيعاب الحقائق المتعالية، يشكل بحسب الطباطبائي سبباً آخر في إيراد الحقائق بطريقة الأمثال المتعددة. إذ إن أصحاب القرائح العالية والاستعدادات الكبيرة لا يكفيها الأقوال الصريحة (أو المحكمة) في الوصول إلى هذه الحقائق، بل هي بحاجة إلى طريقة الأمثال المتعددة، التي تقيم تشابهاً وتماثلاً بين المعنى المتعالي والمعنى الحسي المعهود في الذهن. حيث يسمح المثال بالارتقاء من المعهود الحسي إلى المعاني العليا. فكما أن ثنائية المحكم والمتشابه ضرورية للتعبير عن الحقائق العليا والمعاني القابعة وراء الحس والطبيعة، فإنها أيضاً ضرورية لإفهام هذه الحقائق، ولتمكين أصحاب القرائح المتفاوتة بالوصول إلى الحقائق التي تليق بهم. فالغرض من التشابه والإحكام في القرآن، هو غرض بياني لجهة أنه يناسب طبيعة المعارف المتعالية الملقاة، وهو غرض معرفي لجهة أنه يفتح الطريق واسعاً أمام أصحاب القرائح العالية في الوصول إلى حقائق القرآن المتعالية.

ولعل هذا ينسجم مع ما ذكرناه سابقاً، من أن الآيات المتشابهة لا تهدف إلى خلق الإلتباس في فهم المعنى أو تشخيص المدلول، بقدر ما هي نظام تعبير قادر على استحضار عوالم وحقائق متعالية ما كان بإمكان التعبير المحكم أن يستحضرها أو يصور حقائقها ويقربها إلى الوعي البشري. فلا يتحقق التعمق في فهم الآيات المتشابهة ومعرفة الحقائق المتعالية بمجرد رد الآية المتشابهة إلى آية محكمة، بل بالتعرف إلى نظام ومنطق التعبير والدلالة في الآيات المتشابهة نفسها.

12. 3 القرآن والتفسير الباطني

التعرف إلى المتبادر من النص، هو أقرب إلى إملاء من اللغة أو العرف على المفسر بما يجب أو ما يمكن أن تكون عليه الدلالة. في حين أن التوجيه الباطني يتيح للمفسر أو القارئ، مجالاً أرحب للحركة داخل النص وبين ثناياه. فالنص ليس فقط تعبيراً عن مراد المتكلم بل تعبير عن شخصه وطبيعته، وهناك دائما شيء مخبوء أو مستور أو سري، شيء مضمر وباطن في قلب النص، ينم عن الفهم العادي والقراءة الآلية، ولا يمكن للمعنى الظاهر أن يطاله. فالنص القرآني ليس من نوع النص العلمي الذي هو نص مغلق ووحيد الدلالة، بل هو نص مفتوح، نص تتحرك مفرداته بحرية في فضاء واسع من المعاني والدلالات، لا تتمكن اللغة أو الارتكاز الدلالي للكلام منفردين في الكشف عنه، بل لا بد من جهد إضافي من المفسر يدفعه إلى ما هو أعلى من الظاهر أو إلى ما هو دفين تحته.

وقد أشارت روايات عدة إلى وجود طبقات من المعاني للآية الواحدة. من هذه الروايات: " له ظهر وبطن، فظاهره حكم، وباطنه علم، عميق بحره لا تحصى عجائبه، ولا يشبع منه علماؤه"[45]، "لكل آية ظهر، وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع"، "ما من آية إلا ولها أربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع". "للآية بطن إلى سبعين بطناً"[46]. وقد التقط المفسرون هذه الحقيقة وأدركوا، ضرورة أن يكون، كما يقول الغزالي، "فهم معاني القرآن مجالاً رحباً، ومتسعاً بالغاً، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل". وكما يقول الزركشي: "فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به"[47]. ويعلق الطباطبائي على الروايات المذكورة بالقول: "فالمتحصل أن الظهر هو المعنى الظاهر البادئ من الآية والباطن هو الذي تحت الظاهر سواء أكان واحداً أو كثيرا قريبا منه أو بعيدا بينهما واسطة

---

(45) الجلال السيوطي، جامع المسانيد والمراسيل، ج. 15، ص. 263.

(46) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، منشورات الأعلمي، طهران، 1404 هـ، ص. 223.

(47) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 1، ص. 272.

والحد هو نفس المعنى سواء أكان ظهراً أو بطناً والمطلع هو المعنى الذي طلع منه الحد وهو بطنه متصلاً به"[48].

مستويات المعنى المتعددة للنص، تجعل "المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه"، بحسب قول الغزالي. الأمر الذي يستدعي ممارسة نشاط آخر للوصول إلى طبقات ومستويات المعنى الأخرى القابعة تحت الظاهر. وهذا يستدعي البحث في المنهج والآلية التي اعتمدها المفسرون للوصول إلى تلك المعاني، وقد كانت هنالك ثلاث مشخصات عند المفسرين للمعنى الباطن: أولها أن الباطن ليس إلا لوازم وتوابع للمعنى الظاهر، ثانيها: أن الباطن عبارة عن طبقات من المعاني بعضها فوق بعض، وتؤدي الواحدة منها إلى التي فوقها. والثالث هو التفسير الإشاري أو الصوفي.

12. 3. 1 البطن تابع للظهور

يؤكد الغزالي أن "السماع لا بد منه في ظاهر التفسير لتتقى به مواضع اللغط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم، والاستنباط، ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر، بل لا بد منه أولاً إذ لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر". أي أن الظاهر هو نقطة الانطلاق الأولى للبحث عن معانٍ آخرى، أما طريق الوصول إلى هذا الباطن، فهو كما يقول السيوطي: "أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر"[49]. والبحث والنظر لا يعنيان إطلاق حرية المفسر في تحديد معنى النص بل لا بد له أن يبقى ضمن ما يتضمنه المعنى الظاهر، أي أن المعنى الباطن ليس إلا مما يستدعيه المعنى الأول ويستلزمه ويقتضيه، بحيث يبقى الباطن ضمن سلطة الظاهر، أو سلطة اللفظ نفسه. ويلاحظ بن وهب: "الباطن المحتاج إلى التفسير وهو الذي يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر"[50]. والمقصود "بالقياس والنظر والاستدلال هو الاجتهاد في فهم المعنى المقصود من العبارة بمراعاة وحدة النص وكون بعضه يكمل بعضه ويشرح البعض الآخر. أما الخبر فالمقصود به السنة الشارحة

---

(48) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 3، ص. 74.

(49) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج. 2، ص. 173.

(50) ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، جامعة بغداد، بغداد.

للشريعة"[51]. فالمعنى الباطن يبقى في دائرة مستلزمات وتوابع المعنى الظاهر، ويتحصل بالنظر والاستدلال والقياس والخبر، أي جملة ما يشتمل عليه المعنى اللفظي أو الظاهر من معانٍ ملحقة أو حافة أو مرتبطة به ارتباط الضرورة أو المماثلة. وعليه فإن الباطن يبقى ضمن توابع المعنى الظاهر التي تستنتج بالاستدلال أو بقياس الشاهد على الغائب أو الفرع على الاصل، بحيث يبقى المعنى الظاهر أصلاً ومنبعاً لكل المعاني الباطنية. فإذا كانت مما يقتضيه المعنى الظاهر ويستلزمه، فإن البحث يبقى ضمن النشاط التفسيري أو التأويلي الذي يشرع في ملاحقة توابع المعنى العقلية أو العرفية أو اللغوية.

هذا النوع من النشاط في فهم باطن النص، يحصر الباطن بوضوح ضمن الإطار التقليدي والرسمي للتفسير "المحمود"، الذي يقصر حركة التفكير ضمن مجال اللغة والمأثور. ولعل هذا يفسر التحفظ الشديد على عدم مشروعية التفسير الذي يبتعد عن الظاهر. يقول النسفي في عقائده: "النصوص تحمل على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاداً"[52]، وقال التفتازاني في شرحه: "سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعلمها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية"[53]. مخاوف التفتازاني من أن حمل اللفظ على غير ظاهره هو تهديد للشريعة بكاملها، يعكس الصراع داخل الفضاء الإسلامي بين مناهج التفكير في فهم النص، حيث عملت المقاربة "الظاهرية" التي هي أساس المؤسسة الفقهية في استنباط الأحكام، على إلغاء أي حقل دلالي آخر، في مدخل لإلغاء ومحاصرة أي نشاط تفسيري منافس لها. وقد نجحت في ذلك إلى حد بعيد.

12. 3. 2 طبقات المعنى

يعتبر هذا الاتجاه أن باطن القرآن المتعدد، "سبعة أبطن إلى سبعين بطناً"، هو عبارة عن مستويات متعددة للمعنى ليس بالضرورة أن تكون مستنتجة من المعنى الظاهر

(51) الجابري، بنية العقل العربي، ص. 31.

(52) القنوجي، أبجد العلوم للقنوجي، ج. 2، ص. 146.

(53) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. 2، ص. 323.

أو مترتبة عليه، بل هي مراتب ومستويات من المعنى نابعة من قوة الإدراك وسعة الاطلاع وقوة التفكير القائم على قواعد ومبادئ مقررة، تستدعي عند كل مستوى من الإدراك مستوى من المعنى يوفره النص نفسه. أي أن المعنى المحصل ليس بحثاً في معنى المعنى بل هو بحث وجهة دلالية أخرى للفظ ومرتبة معنى لا تتوفر في الوجهات الأخرى، التي يوفرها النص ويكشف عنها لقرائح علمية متعددة ومقامات روحية متعددة، بحيث يصبح الكشف تابعاً لطبيعة المكشوف له. فللقرآن مستويات متعددة من المعاني، وهي مستويات لا حد لها ولا نهاية، ويكون ظهور وجلاء كل مستوى من هذه المستويات تابعاً لقابلية ومقام الذي يقرأه.

ولعل أقوى من عبر عن هذا الاتجاه هو الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، بقوله: "وليس اختلاف كلامه تعالى مع كلام غيره، في نحو استعمال الألفاظ، وسرد الجمل وإعمال الصناعات اللفظية، فإنما هو كلام عربي روعي فيه جميع ما يراعى في كلام عربي، وإنما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام". وعليه فإن "للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهله ومقاماتهم، وقد صور الباحثون عن مقامات الايمان والولاية من معانيه... واستعمال الآيات القرآنية على معانٍ مترتبة، بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلا من حُرم نعمة التدبر"[54].

هذا يعني أن مراتب المعنى تابعة في ذلك لمقامات ومراتب المتلقين له، وقد نقل عن الإمام جعفر الصادق قوله: "كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء". هذا لا يعني انقسام آيات القرآن إلى أربعة أصناف، بل يعني أن داخل كل آية عبارة وإشارة ولطائف وحقائق، تنكشف كل منها بحسب طبيعة المتلقي وقابليته.

من الواضح أن الطباطبائي، انطلاقاً من مبناه في جري القرآن، أي وجود مصاديق دائمة للقرآن في كل زمان، لا يقصد من كلامه أن المفسر هو الذي ينتج المعنى، بل يبقى دوره مقتصراً على الكشف عن هذه المعاني وإزاحة القناع عنها. أي

---

(54) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج. 3، ص. 73.

أن طبقات المعاني ومستوياتها المتعددة، سواء أكانت في ترتيبها الطولي، أو تجاورها الأفقي، هي معان مختزنة داخل النص القرآني، ويكون الكشف عنها تابعاً لقريحة المفسر وقوة ملكته العلمية وحساسيته الروحية في التقاط المعاني المختبئة والكشف عنها. فالتفسير هنا ليس تابعاً للمفسر بصفته ذاتاً حاضرة وفاعلة وتملك ميولا وهواجس خاصة، بل تابعاً له بصفته مقتدرا وحائزا على ملكات علمية وكفاءة لغوية وحساسية قرآنية في الكشف عن هذه المعاني، التي يتفاوت الكشف فيها، وتختلف مستويات المعاني المكشوف عنها، باختلاف قابليات المفسرين. فالمفسر هنا آلة تفسير وليس ذاتاً قارئة.

سواء أكان تعدد مستويات المعنى تابعا لكفاءة المفسر أم لشخصه، للفظ النص أم لظرف القراءة، فإن هذا المبنى يبقي دلالات النص الديني مفتوحة ولا يغلقها على معنى أو دلالة واحدة، بل هي حركة دائمة يتولد مع كل نشاط وجهد إمكانية الكشف عن دلالة جديدة يختزنها النص، وتبقى تنتظر من يكشف عنها ويظهرها إلى ساحة الوعي والإدراك.

12. 3. 3 التفسير الرمزي أو الإشاري

الإشارة في اللغة هي العلامة والإيماء إلى أمر من الأمور. وفي الاصطلاح: "أن يستفاد شيء من الكلام دون أن يكون موضوعا له"[55]، والإشارة قد تكون حسية، وقد تكون ذهنية، وقد تكون ظاهرة، وقد تكون خفية.

ويعتبر المنهج الإشاري من المناهج القديمة في التفسير، وقد عرف بأسماء متنوعة، مثل: التفسير: الباطني، والعرفاني، والصوفي، والشهودي. وكل من هذه الأسماء يشير إلى لون خاص من هذا التفسير. إلا أن الجامع بينها هو أن الظاهر الذي يستكشف عادة بقواعد اللغة واللسان العربي في التواصل، لا يمكن أن يكون هو مراد الله في كلامه، بل يكون الباطن هو الأساس، الذي يُكتشف بقواعد فهم وتأويل ووسائل كشف مغايرة لوسائل "الظهور" اللفظي، الذي عده بن عربي مجالاً خاصاً بالفقه، ولا يستوعب كامل حقائق القرآن.

---

(55) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، 1994، ص. 205-206.

يعتمد التفسير الصوفي على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة الكشف وتلقي الإشارات القدسية. وقد عُرِّف هذا التفسير بأنه: "طريقة في أخذ النص من حيث وقعه في النفس، ومن حيث إيحاءاته الروحية في تجربة الإيمان العميق"[56]. وقد بلغ هذا المذهب نضجه مع بن عربي ومدرسته. فالمتصوف في هذا المنهاج يبذل جهده في صرف الآية عن ظاهرها لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر في بعض الأحوال[57].

المعاني الباطنة وفق هذا المنهاج، هي معانٍ مستقلة عن مدلولات اللغة وقواعد التعبير فيها، أي هي دلالات غير لفظية، وما اللفظ إلا إشارات خاصة لمعان خاصة، فإن السبيل إليها يتطلب نشاطاً آخر من المفسر، ومقاربة مختلفة في مقاربة معاني النص، لا تكون باتباع قواعد عرفية وتداولات مرتكزة في فضاء التداول العام، بل بالاحتكاك مع هذه المعاني احتكاكاً ذاتياً، يستعيض خلالها، عن القواعد الخارجية التي تملى عليه، بذوق ذاتي وحساسية خاصة ودرجة اختبار خاصة للقارئ مع النص. أي تتحول عملية تفسير النص من كشف للمعنى وفق قواعد، إلى كشف مباشر له، بالدخول عليه ومعاينته مباشرة ومن دون وسائط.

وقد حاول البعض، كما فعل بن القيم، إرجاع التأويل الصوفي إلى ما يستدعيه المعنى الظاهر ويتضمنه أو يستلزمه، في محاولة منه لشرعنة هذا النوع من التأويل. يقول بن القيم: "وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول، تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف، وتفسير على الإشارة، وهو الذي ينحو إليه أكثر الصوفية، وهذا لا بأس به بأربعة شروط، ألا يناقض معنى الآية (أي في ظاهرها)، وأن يكون المعنى صحيحاً في نفسه (أي من غير معارض)، وأن يكون في اللفظ إشعار به. وأن يكون بينه وبين المعنى ارتباط وتلازم، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنتاجاً حسناً"[58]. ويظهر منه أنّ

---

(56) خنجر حمية، مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن، مجلة الكلمة الطيبة، بيروت،العدد الثامن.

(57) المصدر نفسه.

(58) أنظر نموذج للتفسير المذموم عند: النيسابوري، نظام الدين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح إبراهيم عوض، القاهرة: مطبعة الحلبي، 1962، ج1، ص 384، وقارن: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 358.

المراد بالتفسير المقبول، ما كان من قبيل المجاز أو الاستعارة أو الكناية؛ أي ما كان مبنياً على نظام اللغة، وأن المراد بقوله: "بأن يكون في اللفظ إشعار به" القرينة، ويكون المراد بالارتباط المناسبة المصحِّحة لاستعمال اللفظ في معنى مجازي. ويصبح حينها المراد بالتفسير المذموم هو ما لم يكن قائماً على ذلك.

التفسير الإشاري الذي يحدده بن القيم ليس من خواص التفسير الصوفي، بل هو ليس من التأويل عندهم، إذ التأويل عندهم استكناه النص واستبطانه والدخول إلى جوّانيته والغوص في خفاياه واستجلاء أسراره ومعانيه بواسطة إشارات خفية، لا تنكشف إلا للخواص من الموحدين، ولا تساعد على ظهورها قوانين الألفاظ، ولا يطلع عليها إلا الراسخون من أهل الله. ولا مجال في التأويل الصوفي لدوال لفظية أو قرائن، ولا محل للمجاز أو الكناية، فإنَّ ذلك كله يندرج عند الصوفي ضمن التفسير بالظاهر، بل هم يرون أن الفهم على طبق قانون المجاز أو الكناية ليس بحاجة إلى أكثر من المعرفة بعلوم اللغة وأساليبها، والإحاطة بطرائق التعبير والاستعمال، والإلمام بأسس التراكيب والأوضاع. وهذا كله ليس من أنواع التفسير الصوفي أو الإشاري، بل هو من أنواع التفسير الذي يتقيد بحدود الظاهر ويبقى يتحرك تحت أجنحته، فيبحث عن المعنى الملازم للمعنى الظاهر أو الحاف به، بحيث يبقى الظاهر هو الأصل.

التفسير الإشاري لا يستند أصلاً إلى ما تقوله اللغة وبالتالي هو غير معني بالظاهر من الأساس، بل هو معني بما تمليه تجربة اختبار المفسر الذاتية مع الآية أو الآيات أو النص القرآني بكامله، لتنقدح في نفسه جملة معان ليس بالضرورة أن يكون بينها وبين اللفظ علاقة دلالية، بل الوسيط بين اللفظ والمعنى هو الذات المتصوفة فقط. فالتفسير يكون أشبه بالمعنى الذي يفيض على النفس كثمرة نهائية لرياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة الكشف وتلقي الإشارات القدسية. قال الزنجاني: "إدراك الحقائق عن طريق المكاشفة والشهود لا يمكن أن يكون مصداقاً للتفسير وإن كان حقاً ومقبولاً لأن صحة التفسير تعتمد اعتمادا أساسيا على الدلالة اللفظية في حين أن المكاشفة تعتمد على أمر آخر"[59]. فالتفسير الصوفي يتم استناداً

(59) محمد علي الرضائي، مناهج التفسير واتجاهاته، ص. 257.

إلى ما ينكشف للصوفي العارف من حقائق لا تُرى إلا بالوجدان، ولا تشاهد إلا بالانكفاء على الذات وما هو جوّاني. وقد استغرق أهل الصوفية في هذا النمط من التفسير، فاستبعدوا كل تفسير ظاهري، وقالوا إن المقصود بالقرآن هو باطنه دون ظاهره المعلوم باللغة، وأنّ نسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والتمسك به يؤدي إلى ترك ظاهره.

تكون بداية الكشف الصوفي للمعنى بالخروج عن العلاقة الضرورية المنشأة بين اللفظ بالمعنى، وإمكانية الاستدلال بكل شيء على كل شيء كما يقول الطباطبائي، على اعتبار أنها مساحة الحرية التي تمكن المتصوف من استدعاء المعاني لا بصفتها محتملة وفق ما تمليه قواعد اللغة أو وفق ما جاء بالمأثور، بل بصفتها معاينة ومتيقنة وفق ما تعيشه الذات وتختبره من نصوص دينية، وهو عين اختبارها لنفسها وجزء من مسار وجودها وانوجادها في هذا العالم. بذلك لا تعود رمزية النص الديني على المعاني مرتبطة بمرجع ترجع إليه في تحديد ظاهرها، بل هي إطلاق لكتلة معانٍ محتجبة قابلة للاستدعاء وفق قواعد ومبادئ مختلفة، لا تملك اللغة القدرة على استدعائها أو سلطة حجبها وإلغاءها.

هذا المسلك أدى بأهل الظاهر، من أهل السنة والشيعة، إلى التشدد في أمر التفسير الإشاري، وتناولوه بالقدح والذم. وذكروا في كتبهم كثيراً من نماذجه في محاولة لإظهار غرابته وخطورته على الشرع وأصوله وأحكامه ومقاصده، وقد خلُصوا إلى أنَّ تفسيراً كهذا يوجب إبطال العبادات وتفريغها من مضامينها، وإباحة المحرمات والمحظورات. وقد أُلفت كتب لهذا الغرض. فنجد الغزالي يحمل على أصحاب هذا الاتجاه بالتشنيع والتهمة بقوله: "لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنَّة. صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها، واستفادوا إبطال الشرع وكل ما ورد من الظواهر في التكاليف، والحشر، والنشر، والأمور الإلهية، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن"[60]. ويقول الطباطبائي: "وأما المتصوفة فإنهم لانشغالهم بالسير في باطن الخلقة واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسية دون عالم الظواهر وآياته الأفاقية اقتصروا

---

(60) الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، 1383هـ، ص 55 و 57.

بحثهم على التأويل ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس على التأويل وتلفيق جمل شعرية والاستدلال من كل شيء على كل شيء حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل ورد الكلمات إلى الزبر والبينات والحروف النورانية والظلمانية وغير ذلك. ومن الواضح أن القرآن لم ينزل هدى للمتصوفة خاصة، ولا أن المخاطبين به هم أصحاب علم الأعداد والأوفاق والحروف، ولا أن معارفه مبنية على أساس حساب الجمل الذي وضعه أهل التنجيم بعد نقل النجوم من اليونانية وغيرها إلى العربية»[61].

مشكلة التفسير الإشاري أو الصوفي، أنه في الوقت الذي يعمل على تحرير النص من سلطة اللغة والمأثور أو السلف أو اللفظ، فإنه في الوقت نفسه يلغي الذات ويغيبها ويجعلها وسيلة لأن تنطق بما لا تريده هي بل بما تمليه عليه القوة العليا الخارجية بعد أن تكون الذات قد ذابت وانمحت في داخلها. التفسير الصوفي هو فعل تحرر، وفعل انمحاء أيضاً يجعلها أسيرة لشيء من خارجها. فبالقدر الذي تتوغل في جوانيتها، فإنها تمارس عملية خروج كاملة من كينونتها، فلا تعود تجربتها تجربة وجود وانوجاد، بل تجربة محو وانمحاء وخروج من هذا العالم.

إلا أنه تبقى لهذا المنحى خصوصيته وحضوره الذي لا تخلو منه أية منظومات دينية، ولا سيما أديان الوحي، ليؤكد أن مقاربات الولوج في معنى النص الديني، لا تنحصر في الدلالة اللغوية أو التداول العرفي أو العقلائي للكلام والمعنى، بل هنالك مداخل تستعصي على التقنين والتقعيد، ولا تتحصل إلا بالاختبار والتحسس الذاتيين، بحيث لا توجد مرجعية من خارج تجربة الاختبار تلك، قادرة على تقرير صلاحيتها أو صوابيتها، بل هي مرجع نفسها، ولا يمكن تأكيدها أو دحضها أو إمضاؤها إلا بالدخول في فضاءاتها. ولعله لأجل ذلك، لم يُقِم علم التصوف قواعد معرفية ومداخل استدلالية لتجربة التصوف، بل قَدَّمَ إرشادات وتوجيهات عملية وجملة اختبارات ذاتية سابقة، لا تقبل التعميم والنمذجة، بل تقترح مسالك ممكنة وتترك الخيار للمتصوف الفرد أن يصنع تجربة المعنى بنفسه.

---

(61) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 1، ص. 7.

12. 4 الاجتهاد الفقهي

ثمة فارق بين التفسير والاجتهاد، ليس في الوظيفة فقط بل في عملية قراءة النص. فإذا كان التفسير معنياً بالكشف عن المعنى وإزاحة القناع عن مراد الكلام، فإن الاجتهاد يتجه إلى مستوى آخر من المعنى في النص، لا يتعلق بمعناه بل بالتكليف أي بتحديد وظيفة الفرد (أو الجماعة) تجاه واقعة أو موضوع معينين. إلا أن الجامع بين الممارستين، التفسير والاجتهاد، هو أن كليهما ينطلقان من النص الديني في اعتماده أساساً ومرجعاً ومعيارا في تحصيل المعنى أو الحكم الديني.

اهتمام الاجتهاد الفقهي باستنباط الحكم الشرعي من النص الديني، جعله يفهم النص في سياق علاقة خاصة بين المخاطِب والمخاطَب، فلم يكتف بما تقوله قواعد اللغة في تقرير الحكم الديني، بل تعامل مع النص باعتباره كلاماً صدر من متكلم، في سياق تواصلي بين جهة عليا آمرة هي الله وجهة أدنى متلقية وعليها الإنصياع وهي المُكَلَّف. فلم يعد اهتمام الفقيه يقتصر على معنى اللفظ المفرد أو دلالة الجملة، بل انتقل للاهتمام بالخطاب الصادر من جهة مُشرِّعة والمُوجَّه إلى مخاطبين في سياق تلق خاص. نتيجة لذلك، كانت مباحث علم أصول الفقه منصبة على فهم النص في إطار علائقي خاص وسياق تلق محدد بين المتكلم والمستمع، أو بين النص والقارئ. بحيث لم يعد النص، في بنيته الداخلية أو نظمه الخاص، هو المرجع الحصري في تحديد التكليف أو الحكم الديني، بل أصبحت العلاقة والسياق اللذان يجمعان المتكلم والكلام (أو النص) والمستمع (أو القارئ) بمثابة موجهات لمعنى النص ولطبيعة الحكم الديني المستنبط منه. وهذا ما يجعل أكثر مسائل علم أصول الفقه، تندرج ضمن مباحث السيمياء والهرمنيوطيقا المعاصرة، وتشكل مدخلاً مهما في التعرف إلى فلسفة النص الديني في الإسلام.

الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مسلتزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل خردلة. أما في الاصطلاح فهو: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[62]. وعرَّفه

---

(62) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 1، ص. 416.

البعض الآخر بأنه: "عملية استخراج الحكم أو القدرة عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو دليل معتبر"[63]. كما عرف البعض الآخر الاجتهاد، بأنه "ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة"[64].

الفارق بين التعريفات الثلاثة المذكورة أعلاه، أن الأول يشير إلى "طلب الظن" في عملية الاجتهاد، على أساس أن الحكم الديني ناتج عن استفراغ الوسع البشري، الأمر الذي يفرض ظنيته. أما التعريف الثاني فيشير إلى ضرورة أن تكون الوسيلة إلى الحكم الشرعي طريقاً معتبراً أي يشير إلى مشروعية الاجتهاد وصلاحيته في إنتاج الحكم الشرعي. في حين أن التعريف الثالث يلحظ الكفاءة البشرية في الاجتهاد، وضرورة حيازة المجتهد للقدرات العلمية الضرورية التي تؤهله استنباط الأحكام الدينية.

12. 4. 1 مبادئ الاجتهاد

عدَّدَ الفقهاء العلوم التي هي بمثابة مصادر ومراجع ضرورية للاجتهاد. منها: معرفة التفسير، و "معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يتبنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دون فيه"[65]. إلا أن عمدة ما يحتاج إليه المجتهد هو "علم الأصول ضرورة أنه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد"[66]. وسبب الحاجة إلى الأصول هو أن "الأحكام الشرعية ليست من الأمور الضرورية التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل، وإنما هي أمور نظرية تتوقف على الدليل والبرهان، المتكفل لأدلة الأحكام وبراهينها من الحجج والأمارات وغيرهما مما يؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية، وما

---

(63) الشيخ محمد القمي، تسديد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، 1419 هـ ، قم، ج. 2، ص. 520.

(64) محسن الحكيم، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، 1408، ج. 2، ص. 601. وراجع أيضا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ج. 1، ص. 370.

(65) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص. 468.

(66) المصدر نفسه.

من حكم نظري إلا ويستنبط من تلك الأدلة فعلى المستنبط أن يتقنها ويحصلها بالنظر والاجتهاد"[67]. وقد أضاف البعض، وهم كثر، أنه يشترط في المجتهد "أن يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات"[68]. كما أضاف آخرون: علم الرجال.

الواضح هنا أن الاجتهاد ليس فقط عملية الكشف عن المعنى في اللفظ، بل هو عملية استخراج الحكم الشرعي من النص، ولا يكفي فيها التبادر أو الظهور اللفظي لتحصيل الحكم، بل يحتاج إلى مقدمات عقلية وقرائن لفظية أخرى لتحديد الوظيفة العملية المطلوبة من الشخص المتدين تجاه خالقه. فالاجتهاد لا يكشف عن المعنى، وإن كان ذلك من مراحل الاجتهاد الاولى، بل يسعى لتحويل المعنى إلى حكم وقاعدة سلوك كلية ينضبط بها المؤمنون الأفراد منهم والجماعات.

12. 4. 2 الفارق بين التفسير والاجتهاد

المجتهد معني بالاجتهاد في تحصيل الدليل كما هو معني بالاجتهاد في تحصيل دلالة الدليل. في حين أن التفسير يتعامل مع الدليل كمعطى وليس معنيٌّ بالتثبت من دليلية الدليل. أي أن التفسير يبدأ بعد تحصيل الدليل وتوفره ووجوده بين يدي المفسر، في حين أن الاجتهاد يبحث عن الدليل وينقب عنه ويتحقق من ثبوته. ولما كانت الأدلة، ما عدا القرآن الكريم، تتفاوت في درجة ثبوتها وصحتها، وغير مقطوعة الصدور، وتتعارض فيما بينها، فإن جزءاً من عملية الاجتهاد يصبح تنقيحاً للأدلة وتنقية الصحيح من الضعيف أو الموضوع (المكذوب)، وتجميعاً لكامل القرائن والإمارات والأدلة وإحصائها. وهذا يفسر إضافة الفقهاء "علم الرجال" إلى عملية الاجتهاد واعتباره "من أهم ما يتوقف عليه رحى الاستنباط والاجتهاد"[69]. فعلى المجتهد، يقول الآمدي، أن يكون "عالماً عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها"[70]. وقد عد محمد سعيد الحكيم (فقيه شيعي معاصر) أن أساس

---

(67) أبو القاسم الخوئي، الاجتهاد والتقليد، دار أنصاريان، قم، ص. 25.

(68) ابن حزم، الأحكام في أصول القرآن، ج. 1، ص. 416.

(69) الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ص. 25.

(70) ابن حزم، الأحكام في أصول الإحكام، ج. 4، ص. 309.

الإجتهاد هو البحث في الدليل لا المدلول. يقول: "لا بد للمجتهد في مقام الاستنباط وتشخيص وظيفته ووظيفة العامي العملية من استفراغ الوسع في الفحص عن الأدلة، وليس له الاكتفاء بما وصل إليه منها، فضلاً عن الرجوع للأصل من دون فحص عن الدليل لو لم يصل له، فكما يجب عليه الفحص عن الدليل يجب عليه الفحص عما يعارضه أو يتقدم عليه من الأدلة الأخرى، وعما يتحكم عليه من القرائن الصالحة لمعرفة المراد منه، كالمخصص والمقيد وقرينة المجاز وغير ذلك مما يكون دخيلاً في تشخيص الوظيفة"[71]. فاستفراغ الوسع في الاجتهاد ليس في تحصيل المدلول فقط بل في تحصيل الأدلة.

الفارق الآخر هو أن التفسير يسعى للكشف عن مراد النص، في حين أن الاجتهاد يبحث عن التكليف أو الوظيفة العملية تجاه موضوع ما أو واقعة معينة. أي أن المفسر يكشف عن معنى النص ويشخص دلالته، أما الاجتهاد فيحدد التكليف الذي قد لا يدل عليه اللفظ مباشرة، بل يكون من ملحقات المعنى وتوابعه ولوازمه ومقتضياته. وبالتالي فإن التفسير يشكل مرحلة أولى من مراحل الدلالة، ثم يأتي الاجتهاد في مرحلة لاحقة ليوظف ما ظهر من المعنى، ويستنتج بالاستعانة بأدوات نظرية وثوابت تشريعية الوظيفة العملية من هذا المعنى. فالأحكام كما يبين الخوئي، "ليست من الأمور الضرورية التي لا يحتاج اثباتها إلى دليل، وإنما هي أمور نظرية تتوقف على الدليل والبرهان، المتكفل لأدلة الأحكام وبراهينها من الحجج والأمارات وغيرهما مما يؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية علم الأصول"[72]، أي أن الإجتهاد لا يتوقف عند المعنى الظاهر أو المتبادر وإن كان ذلك يشكل أحد أهم منطلقاته، إلا أنه يتابع مساره العقلي والاستنباطي، لا ليكشف عن الحكم بل ليستنبطه أو يستخرجه بصناعة خاصة.

ولكون الاجتهاد معنياً باستنباط أحكام السلوك، نجد أن حركة الاجتهاد انحصرت بالنصوص التي تفيد معنى التكليف أو الوظيفة العملية، وهي لا تتجاوز في

---

(71) محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، النجف، 1994، ج. 6، ص. 384.

(72) السيد الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص. 25.

القرآن بحسب ما أحصاه الفقهاء بضع مئات، أي نسبة تتراوح بين خمسة إلى عشرة بالمئة من نصوص القرآن، ولاتتجاوز بضعة آلاف من روايات السنة. ما يعني أن الإجتهاد لا ينشغل بجميع النصوص الدينية، بل بمساحة خاصة منها، وهي التي تتضمن صراحة أو ضمناً معنى يتعلق بالسلوك العملي. بيد أن هيمنة العقل الفقهي في التفكير الديني، الذي انحصر اهتمامه بما يجب فعله أو تجنبه، تسربت إلى حقل التفسير، وأخذت توجه نشاط البحث عن المعنى والدلالة في النص، ليصبح التفسير محكوماً بمعايير فقهية، ويتحرك بعيون فقهية، فأخذ التفسير يفكر بعقل غير عقله وبأدوات ليست له، الأمر الذي زاد المعنى القرآني خفاء والتباساً، لأن أدوات الكشف عنه أو أجهزة تحسسه أجنبية عنه ولا تلائمه.

12. 4. 3 التخطئة والتصويب

تعريف الاجتهاد بأنه عبارة عن بذل الجهد في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، الذي هو من شؤون الفرد لا الجماعة، فإن الاجتهاد حالة ذاتية تتولد من الاعتقاد الراجح بأن الحكم المستنبط هو الحكم الشرعي الذي يريده الله. إلا أن ارتباط الاجتهاد بالظن اقتضى اختلافاً في تشخيص أو تحديد الحكم الشرعي من مجتهد إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر، إذ بالإمكان طروء أمور تستدعي تغير الحكم الشرعي عند المجتهد نفسه، وهو حاصل بكثرة عند الفقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين.

استدعت ظنية الحكم الشرعي والتعدد المحتوم في تحديده، استدعى البحث حول مدى مطابقة الحكم الظني لمراد الله الواقعي، وحول جواز العمل أو التعبد بهذا الحكم رغم احتمال مخالفته لمراد الله. فنشأ من ذلك مسألة التصويب والتخطئة. حيث قال أكثر فقهاء السنة بالتصويب وقال بعض المعتزلة والظاهرية وأكثر الإمامية بالتخطئة.

القول بالتصويب يعني أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وأن حكم الله في الواقعة غير المنصوص عليها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد. فحكم الله في حق كل مجتهد هو ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه[73]. هذا يعني إمكانية تعدد أحكام الله حول موضوع

(73) الإحكام في أصول القرآن، ج. 1، ص. 416.

واحد تبعاً لاختلاف آراء المجتهدين، بحيث يكون ما أدى إليه نظر المجتهد ورأيه حكم الله الواقعي.

تعدد أحكام الله بعدد آراء المجتهدين، يؤدي إلى القول بعدم وجود أحكام واقعية لله قبل شروع المجتهد في اجتهاده، بل هي تابعة لآراء المجتهدين، وتتحقق في مرحلة متأخرة عن عملية الاجتهاد نفسها. فالاجتهاد بهذا المعنى لا يكشف عن حكم الله لعدم وجوده من الأساس بل هو يُوجِد هذا الحكم، كما أن المجتهد في هذه الحالة لا يبحث عن تشريع لله في النص بل يكون هو المشرِّع نفسه.

المترتبات "الخطيرة" على القول بالتصويب، استدعت البحث في معقولية هذا المبدأ، حيث حاول البعض تصحيح هذا المبنى بالقول بوجود أحكام واقعية (أو موضوعية) لله قبل عملية الاجتهاد ومستقلة عنها، وهي كامنة داخل النصوص الدينية من قرآن وسنة. ولما كان الوصول إلى هذه الأجكام الواقعية لا يتم إلا بالاجتهاد، الذي لا يملك أكثر من قوة الظن الراجح به لا اليقين الجازم، فإن الله يجعل الحكم الظني المُنتَج بديلا عن حكم الله الواقعي، لا بمعنى أنه يلغيه، بل بمعنى أنه يجعله مُمْضِيّاً من الله ومَرْضِيّاً عنده وبمثابة الحكم الفعلي في تعويض عن عدم إمكان الوصول إلى الحكم الواقعي الاصلي أو تعذر التثبت من مطابقة الحكم الظني المستنبط لحكم الله الواقعي. فكأن الله يقول، وفق هذا المبنى: إعملوا بالحكم الذي تتيقنون أنه حكمي في الواقعة الفلانية، ومع عدم إمكان اليقين بذلك، فإن حكمي يصبح ويصير ما تُحَصِّلُون الظن به أنه حُكمي ومُرادي. بذلك لا يعود حكم الله متأخراً عن اجتهاد المجتهد، بل يصبح الحكم اللاحق بديلاً له وتعويضاً عن عدم إمكان التحقق من مطابقة مؤدي الاجتهاد لمراد الله.

بالمقابل قال المُخطِّئة، أن حكم الله الواقعي لا يتبدل، ولا ينشأ مقابله حكم آخر بديلاً عنه، بل إن الله يُمضي ويُجيز العمل بما اجتهد به المجتهد، بسبب أن الوصول إلى الحكم الواقعي أصبح متعذراً ولا يمكن التأكد من صواب أو خطأ اجتهاد المجتهد. فيكون التصويب هنا بمعنى أن الله يجعل حكم المجتهد "متنجزاً" (اي مُلزماً له بوجوب اتباعه) في حقه، ومُعذِّراً (معذوراً في العمل به) له إذا كان حكم المجتهد مخالفاً لحكم الله الواقعي. يقول الشيخ الآخوند: "فتنجيزها ليس إلا تنجيز مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حُكمٌ أصلاً إلا الحكم

الواقعي، فيصير مُنجَّزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة"[74]. أي أن العمل بمقتضى حكم المجتهد ليس من قبيل أنه مراد الله الواقعي بل من قبيل جواز العمل به وتعويض عن العجز في الوصول إلى مراد الله الواقعي.

مصيباً كان المجتهد أو مخطئاً، فإن الموقفين يشتركان في حقيقة واحدة وهي عدم إمكانية الوصول إلى الحكم الواقعي ومراد الله الحقيقي، المقرر أو الموجود قبل شروع المجتهد في اجتهاده. ويعود اختلاف الاتجاهين في فهم مراد الله إلى الاختلاف في حقيقة مراد الله: أهو أمر واقعي مستقل عنا مهما تبدى لنا من عوارضه وتمظهراته، أم أنه عين ما يظهر لنا. أي أن جوهر الاختلاف هو: أأحكام الله هي وفق ما تبدو وتظهر لنا وهو موقف التصويب. أم أن هنالك مراداً مستقلاً عنا ومحتجبا عن عقولنا لا يمكن الوصول إليه ولا يمكن معرفته ولا يمكن التحقق من مطابقة ما فهمناه عنه له، وهو موقف المخطِّئة.

وهو خلاف يشبه الخلاف بين الموقف الكانطي الذي يقول بجوهر ثابت لكنه محتجب وراء ظواهره ولا يمكن الوصول إليه أبداً إلا عبر ظواهره، والموقف الوضعي أو التجريبي الذي ينفي فكرة الجوهر من الأساس ويرى أن حقيقة الشيء هي ما يتبدى لنا ويتجلى ويظهر ولا شيء وراء ذلك. فطالما أننا لا نستطيع التحقق من صدقه ووجوده، فلا معنى له ولا حقيقة[75].

المهم في هذه المسألة هو أن مبنى التصويب قد وسَّع من مساحة المعاني المرادة من النص، وجعل النص ينفتح على التعدد والتنوع. كما أنه يتضمن نوعاً من الاعتراف بدور المجتهد باعتباره ذاتاً حاضرة في عملية تحديد الحكم الشرعي، وجعل المعنى المراد لله مرتبطاً بالمعنى الذي ينتجه المجتهد، ليكون المجتهد بالتالي، أو قارئ النص عموماً، شريكاً في إنتاج مراد الله، إذ إن مراد الله ليس شيئاً مستقلاً

---

(74) الخرساني، كفاية الأصول، ص. 469.

(75) راجع: عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966، ص. 163-171. راجع ايضاً: وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص. 83-90.

ومنفصلاً عن النص، كما أنه لا يكتسب حقيقته من النص وحده، بل يتشكل ويصبح فعلياً من خلال التفاعل بين النص والمجتهد، ليكون مراد الله الثمرة النهائية لذلك التفاعل.

أما مبنى التخطئة، ورغم تنزيهه حكم الله الواقعي عن النص والمجتهد معاً وجعله مستقلاً عنهما، واعتبارهما وسيطاً لفظياً وأداة علمية للكشف عنه، إلا أن هذا المبنى وقع في معضلة انسداد طرق الوصول إلى مراد الله وانعدام أية إمكانية لمعرفته. فكانت غاية ما فعله هي الاستعانة بقاعدة عامة، تسوغ العمل برأي المجتهد الظني، مع الرضا ببقاء أحكام الله الواقعية في حكم المجهول والمحتجب إلى الأبد.

هذا ما جعل مسألة التصويب والتخطئة مسألة معرفية بامتياز، تتعلق بتعريف مراد الله الواقعي: أهو ما يتبدى ويظهر لنا أم هو المحتجب، كما الله في ذاته، لا يمكن الوصول إليه أبدا. وتتعلق بدور ووظيفة المجتهد نفسه، أهي الكشف عن مراد الله، أم هي إنتاج لهذا المراد، بحيث لا يعود النص خزاناً ووعاء لأحكام الله، بل هو بمثابة قواعد ومبادئ ينظم ويضبط إنتاج الأحكام الدينية في الوقائع المتعددة والمتجددة.

اتفاق اتجاهي التخطئة والتصويب معا على عدم إمكان وصول المجتهد إلا إلى الظن بمراد الله، يتضمن بداخله إقراراً بعدم التطابق بين فهم النص ومراد الله. بل إن الاجتهاد -الظني- في تنقيح أدلة الحكم الشرعي، يعني أن الدليل المعتمد الذي سيكون النص، هو ظني الصدور أيضاً وليس قطعياً، ما يعني انتفاء المطابقة بين مدلول النص ومراد الله. إلا أن انتفاء التطابق هذا رغم أنه متضمن في أقوال كلا الاتجاهين، لم يكن ملحوظاً عندهم، لأن إثارة قضية التصويب والتخطئة عند الفقهاء، لم تكن منطلقة من هاجس معرفي، بل كانت لأغراض عملية، تهدف إلى ملء الفراغات الذي يحدثها احتجاب مراد الله الواقعي، إما بأن يستبدل بمراد الله الأول والمجهول مراداً آخر بديلا عنه يطابق ما وصل إليه المجتهد وهو قول التصويب، وإما بتنجيز وتعذير وإمضاء العمل بما وصل إليه المجتهد تعويضاً عن عدم إمكان الوصول إلى مراد الله الواقعي بنحو القطع واليقين (وهو قول المخطئة). وكلا الاتجاهين يعبران عن مأزق حقيقي في إمكان الجزم بمراد النص أو الجزم بمراد صاحب النص. وبدلا من الإقرار بهذا المأزق، وتأسيس شروط وآليات التعدد الدلالي للنص، إذا بهم

يلتفون على هذه المعضلة، ويلجؤون إلى تنزيل مراد الله الواقعي إلى مستوى ظن المجتهد وجعله من توابعه، ليصبح مراد الله بتصرف المجتهد نفسه.

12. 4. 4 العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب: السيد والعبد

هنالك جانب مهم يفترق فيه الاجتهاد الفقهي عن عملية التفسير. فالتفسير هاجسه الكشف عن الغامض والمختبئ وإزالة الالتباس في المعنى، ومحاولة رد المعنى المُحَصَّل إلى أصله وأمه، وهي عملية لا تتطلب اعتقاداً ما بعلاقة خاصة بين المخاطِب والمخاطَب، بل محكومة بهاجس ملاحقة المعنى وتعقب توابعه. في حين أن هنالك علاقة خاصة بين المخاطِب والمخاطَب تحكم عملية الاجتهاد، هي بمثابة المسبقة الضرورية لاستنباط الحكم الشرعي من النص الديني.

فالأساس في الاجتهاد الفقهي، هو أن المخاطب (أو المكلَّف) لا يكتفي بالبحث عما يقوله الله ويقصده من كلامه، بل يبحث عما يريده منه أن يفعل. فالخطاب الديني في دائرة التفكير الفقهي، هو خطاب صادر من جهة عليا إلى جهة سفلى أو أدنى، يكشف له عن مشيئته من خلاله، أي هو خطاب مشيئة يراد من المتلقي تنفيذه وترتيبه والقيام به. ما يدل على وجود علاقة ما بين آمر ومأمور، وهي ليست مجرد علاقة بين مطلق آمر ومطلق مأمور، بل علاقة بين سيد (الله) وعبد (المخاطب). بحيث لا يكون عنوان الإنقياد لأمر الله مجرد طاعة لأمر من جهة عليا، بل امتثال وفق عبوديته و "رِقِيَّتَهُ" لله.

يقول النائيني: "إطاعة المولى والعمل على وفق العبودية لازم بحكم العقل وامتثال العبد لأوامر مولاه جرى منه على وظيفته لئلا يكون ظالما له... لا بد ان يكون العبد في جميع حالاته منقادا للمولى وتحت سلطانه.. ضابط حجية الظهور التي هي بمعنى صحة احتجاج المولى على عبده وصحة احتجاج العبد على مولاه بذلك الظهور"[76]. ويقول الخوئي: "استقلال العقل بأن وظيفة المولى ليست الا تشريع الاحكام واظهارها على المكلفين بالطرق العادية... كما أنه يستقل بأن وظيفة العبد انما هي الفحص عن تكاليف المولى التي شرعها وأظهرها بالطرق العادية لئلا يقع في

(76) المحقق الخوئي، أجود التقريرات، منشورات مصطفوي، قم، 1368 هـ ص. 172.

مخالفتها.. استقرت السيرة العقلائية في مقام الموالي والعبيد، لو أن أحدا يخالف التزامه ولم يعمل على طبق ظهور كلام مولاه يحتج المولى عليه بمخالفته التزامه، ويعاقب عليها، ولا عذر له في ذلك..إطاعة العبد لأوامر مولاه ونواهيه جرى منه على وفق وظيفته ورسم عبوديته ورقيته"[77]. ويقول الشيخ القمي: "إن الله مولى الموالي الذي قد أعطى عبيده كمال الوجود وكمالات الوجود، وكان أصل وجود العبد وما يتنعم به وكمالات وجوده منه تبارك وتعالى، وهو ملك له تعالى بحقيقة معنى الملك والسلطنة، فالعقل يحكم قطعاً بأن لهذا المولى حق أن يأمر العبد أو ينهاه مولوياً، وأنه إذا عصى العبد هذا المولى، فالمولى يستحق عليه أن يعاقبه"[78].، ويقول الشوشتري: "استقلال العقل بلزوم انقياد العبد لمولاه في أوامره ونواهيه جرياً على رسم العبودية، وقانونها، حيث إن كفران المنعم الحقيقي الذي هو ولي النعم ومفيضها ظلم عليه، فيوجب استحقاق العقوبة"[79].

تفيدنا مختلف هذه النصوص أن الحكم الديني، يستند إلى نظام علاقة خاصة بين المتكلم والمتلقي، وهي علاقة السيد-العبد، حيث تم تصوير العبودية لله على مثال علاقة العبودية والرق التي كانت قائمة بين البشر، وتحكم منطق الخطاب وقواعد فهمه أيضاً. وهي علاقة لا تنحصر بمجال الإنصياع والطاعة، بل تطال أيضاً طريقة فهم الكلام الذي يصدر من المخاطِب إلى المخاطَب. ما يعني أن على قارئ النص في مجال التفكير الفقهي، استحضار كيفية تلقي العبد أوامره من سيده حين يتلقى النصوص الدينية، وعليه أيضاً أن يتخيل فهم العبد لمراد سيده حين يسعى لفهم مراد الله منه في خطابه الموجه إليه. فالعبودية، وفق هذا التفكير، نظام يحكم إنتاج الخطاب الديني، كما أنه يحكم نظامه الدلالي، لتكون العبودية و "الرقية" أساس الدليل والدلالة معاً.

مُسبقة العبودية، في إنتاج وفهم النص الديني، ضيَّقت إلى حد بعيد الآفاق الغنية

---

(77) الفياض، محاضرات (الخوئي) في أصول الفقه)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419 هـ، ص. 269.

(78) الشيخ محمد القمي، تسديد الأصول، ص. 10.

(79) محمد جعفر الشوشتري، منتهى الدراية في شرح الكفاية، دار الكتاب، النجف، 1415 هـ ص. 251.

التي يحملها النص من جهة، التي لا أعرف كيف يمكن للقارئ أن يكتشفها وهو في مقام التلبس بشخص العبد والرق. كما أنه يصادر المعنى الأسمى للعلاقة بين الله والإنسان وهي علاقة الخلافة، التي طرحها القرآن: "إني جاعل في الآرض خليفة". حيث تكون خلافة الإنسان لله، مرتبة تمثيل لله على الأرض وتحقيقاً لجهات ألوهيته وكماله فيها. وهو مقام لا يستقيم بالرقية أو بالعبودية، بل بسعة حرية إنسانية وحيز إبداعي خاص بها وتفويض بإظهار كامل إمكاناتها. فلا تعود قراءة النص تتحرك وفق ما ينبغي للعبد أن يفهمه من مولاه، بل تتحرك وفق التفويض الذي فوضه إياه حين قال له "أنت خليفتي" في الأرض، وهو تفويض يقوم على مسبقة حرية الإنسان المسؤولة، وينم عن تخاطب بين ذاتين ومحاورة بينهما.

12. 5 مقاصد النص

سمة النظام الاجتهادي الأساسية، أنه ينطلق من اللفظ الخاص للوصول إلى الحكم الخاص حول واقعة معينة، ما جعله يهتم بالجزئيات على حساب الكليات. فالفقهاء كانوا يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقاً من تعقب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي من المواضعة اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز، وأهملوا أو همشوا مقاصد الشريعة كما لاحظ الشاطبي. فأصبحت مقاصد اللغة هي المتحكمة. فبدلاً من بناء تشريع على قواعد كلية تستخلص من الأحكام الجزئية وتعتمد توخي المصلحة العامة، التي تتطور بتطور العصور، رهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهي علاقة، يرى الجابري أنها "محدودة مهما يكن من اتساع لسان العرب فكان لا بد للتشريع أن يتقوقع ضمن حدود معينة. مما جعل إغلاق باب الاجتهاد نتيجة حتمية. ذلك أن استثمار النص انطلاقا من اللفظ وطرق دلالته على المعنى، الطرق المحدودة المحصورة بالمواضعة التي أقرت في فترة معينة، كان لا بد أن ينتهي إلى إستنفاد جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة وهي إمكانيات محدودة خصوصاً واللغة المعتمدة هي لغة محدودة، لغة العرب قبل وقوع الاختلاط"[80].

كما أن ظنية الأحكام الشرعية، وظنية المعنى المحصل في دلالات النصوص،

---

(80) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 555-573.

أثارتا حفيظة بعض الفقهاء، بأن الله لا يُعبد بالظن بل باليقين، الأمر الذي دفعهم إلى البحث عن مرتكزات مختلفة في فهم النص والسعي لتحصيل اليقين بالحكم، أي الوصول إلى حكم الله الواقعي لا الظاهري.

فذهب البعض إلى ضرورة تحصيل اليقين بالدليل، بأن ألغى كل الأدلة التي لا تستند إلى التواتر أو اليقين، فكانت نتيجة ذلك هو الذهاب إلى القول بعدم حجية خبر الأحاد، أي إعتبار الأخبار المتواترة فقط. ولعل أهم من ذهب هذا المذهب هو الشريف المرتضى من الشيعة الإمامية. وقد جوبه قوله برد من أكثر الفقهاء، على أساس أن تحييد أخبار الآحاد يؤدي إلى انسداد باب العلم بتحصيل مراد الله، إذ إن المتواتر قليل ونادر، بل يشك الكثيرون في حصوله أصلاً، كما أن اليقين بالدليل لا يستلزم اليقين بالمدلول أو بالدلالة، بحيث يبقى المعنى المُحصَّل من الدليل اليقيني مُعرَّضاً لتزاحمات خارجية وتعارضات بين الأدلة اليقينية نفسها، الأمر الذي يستلزم إعمال رأي ونظر، بحيث يبقى معناه المحصَّل آخر الأمر ظنياً وترجيحياً[81].

وقد ذهب البعض الآخر، وهو الشاطبي، إلى ضرورة تحصيل اليقين بالمدلول لا بالدليل، أي الاستناد إلى جملة كليات تشكل أساس الدين ومغزاه، وهي كليات حاضرة في كل النصوص المتفرقة والمتعارضة، إلا أنها تجتمع على أصول مشتركة هي عماد الجزئيات وأساسها وأصلها. هذا المبنى هو ما يعبر عنه بمقاصد الشريعة التي اشتهر بها الفقيه الأندلسي الشاطبي. يقول: " لما انبنت الشرعية على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول

---

(81) الشاطبي، الموافقات، دار الفكر، بيروت، ج. 3، ص. 2. راجع أيضاً: محمد بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، 2005. راجع أيضاً: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، 2001، ص. 123-129 .

الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً"[82]. ويقول في موضع آخر: "القواعد أدلتها قطعية، الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه. والمستنَد إليه في ذلك. وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيَّن في موضعه؛ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية. ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً. وهذا باطل. فلا بد أن تكون قطعية"[83].

فالسبيل إلى اليقين هو تحصيل الكليات، وهذه الكليات لا تتحصل إلا من مجموع الأدلة قاطبة، أي تتحصل بالاستقراء المولد لليقين. لتصبح أصل ومرجع الأدلة الجزئية. فلا يعود الاجتهاد بذلك عملية ترجيح بين الأدلة، بل عملية إرجاع الأدلة إلى الأصول الكلية المتيقنة. وهي كليات لا يحمل القياس (الحملي أو الشرطي) مؤنة الكشف عنها، بل لا بد من الاستعانة بالاستقراء للشروع في بنائها، وهذا يظهر من كلام الشاطبي نفسه: "الأدلة الشرعية والاستقراء التام مآلات معتبرة في أصل المشروعية".

ولهذا نجد الشاطبي يضيف إلى كفاءة المجتهد شرطا إضافياً لم يكن مُدرجاً في شروط الاجتهاد من قبله وهو فهم مقاصد الشريعة على كمالها. يقول: "تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالـها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. وأما الثاني (أي الاستنباط) فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومِن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة"[84]. فعلى المجتهد قبل الشروع في استنباط أي حكم، أن يحصل العلم بكليات الدين ومقاصده، التي هي مدار الأحكام ومرادات النصوص الدينية.

---

(82) المصدر نفسه، ج. 4، ص. 56.

(83) الشاطبي، الموافقات، ج. 4، ص. 56.

(84) المصدر نفسه.

هذا الاتجاه يشكل نقلة نوعية في فهم النص، ويوجهه اتجاهاً عموديا بدل السعي الأفقي الحائر بين النصوص، أي هو مسعى لتوحيد النص بمختلف تنوعاته وتفرعاته، وإرجاعه إلى أصول هي بمثابة أصل الأصول. وهو مسعى يعمل على بناء نظام دلالي ذي طبيعة هرمية تبدأ من الأصل العام الذي تتفرع عنه المعاني الجزئية. فتحديد الجزء لا يكتمل إلا بعد بناء الكل والكشف عن الأصل العام، الذي هو معنى المعاني كلها التي عبر عنها بالمقاصد العليا للشريعة.

هذا المسلك، يطلق نشاط المجتهد إلى مجالات من خارج النص، فالمقاصد التي يسعى إلى البحث عنها، كما يرى الشاطبي، هي مقاصد لا تقتصر على أمة من الأمم بل تشمل كل الامم، وهو ما يجعل مبادئ فهم النص لا تقتصر على اللغة أو المأثور، بل تتوسع لتشمل التجارب الإنسانية والحياتية. فلا يعود الاجتهاد مجرد استنباط الحكم الشرعي من النص الديني، بل عملية توجيه النص وفق ما تمليه المصالح البشرية العامة.

رغم أن المنهج المقاصدي ظل منحصراً في مجال تحديد الشريعة الدينية، إلا أنه يمكن الاستفادة من خصوبته في مجال قراءة النص وفهمه، من خلال القول بضرورة بناء نظام معانٍ كلية هي بمثابة الأساس في توجيه المعاني الجزئية للنصوص الخاصة، وهي معان تستخلص بالاستقراء من النصوص الجزئية. ما يدل على وجود دائرة دلالية، تشبه دائرة شلايرماخر، في توقف الكل على الجزء وتوقف دلالة الجزء على منطق الكل، الأمر الذي يخلق حراكاً دلالياً لا يتوقف في فهم النص، إذ إننا نبدأ بفكرة النص الكلية، ثم نقرأ تفاصيل النص بوضوح على ضوء هذه الفكرة، ثم نستعين بالنص الجزئي لتثبيت الفكرة الكلية. فالتفسير ليس عملية تصاعدية ننتقل فيها من الجهل إلى الفهم عبر توسيط النص، بل هو حركة تقدم ومراوحة دائرية بين العلم والجهل، حيث يفتتح العلم الجديد مجالاً جديداً مجهولاً يحفز القارئ على استكشافه. فالمهم، ليس في الخروج من دائرة التأويل، كما يقول هايدغر، فذلك أمر مستحيل على كل حال، ولكن المهم في كيفية الدخول إليها من البداية. والتفسير، بحسب شلايرماخر، يحثُّ فقط على السعي لتحصيل رؤى جديدة، وعلى الدخول في محادثات جديدة. "كما لو كنا نتسلق جبلاً، وحين نظن أننا وصلنا إلى القمة، نُدرك

فقط هناك، أن هنالك قمة أخرى أعلى وراءها، تختبئ وراء شعورنا المؤقت بالنصر. لقد ضاعت قمة الهرمنيوطيقا النهائية في الغيوم إلى الأبد"[85].

من هنا فإن النص الخاص، وفق الفهم المقاصدي، ليس مستقلاً في معناه ودلالته عن المنظومة النصية العامة، إذ لا بد من وجود حركة عامودية في فهم النصوص المتفرقة توازي وتواكب المسعى الأفقي في فهم النصوص الجزئية، ليمكن بالتالي نسج الجزئيات في شبكة معان كلية تكشف عن "مآلات" المعنى الديني، التي تعيد بدورها، توجيه دلالة النص الجزئية.

12. 6 إتجاه التشريع

هنالك مبنى آخر قريب من مسلك المقاصد في تشخيص أحكام الدين الكلية التي تحكم وتُوجِّهُ الأحكام الجزئية، لكنه يختلف عنه في المقاربة المعرفية. هذا المبنى اعتمده محمد باقر الصدر، وعبر عنه باتجاه التشريع: تقوم الفكرة، بحسب الصدر، على أن هنالك في الشريعة "أحكام منصوصة في الكتاب والسنّة، تتّجه كلّها نحو هدف مشترك على نحو يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف، فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشّراً ثابتاً، وقد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرّكة لكي يضمن بقاء الهدف أو السير به إلى ذروته الممكنة"[86].

فنجد مثلاً أن الأحكام في النصوص الدينية "تتّجه كلّها إلى استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل ورفض الاستثمار الرأسمالي، أي تنمية ملكية المال بالمال وحده، وهذا الاتّجاه يشكّل مؤشّراً ثابتاً وأساساً للعناصر المتحرّكة في اقتصاد المجتمع الإسلامي"، ونجد أيضاً أن النصوص الدينية تتجه إلى تحقيق هدف تشريعي رئيسي وهو "التوازن وانتشار المال بصورة تشبع كلّ الحاجات المشروعة في المجتمع وعدم تركّزه في عدد محدود من أفراده"[87]. فالأحكام الجزئية المتفرقة، بنظر الصدر، هي أقرب إلى عناصر متحركة تدفع باتجاه رسم "مؤشّرات إسلامية عامة"

---

(85) راجع: دايفد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 120.

(86) محمد باقر الصدر، سلسة الإسلام يقود الحياة، ص. 62.

(87) المصدر نفسه.

وثابتة يمكن الإستناد إليها في تحديد الأحكام الشرعية التي تتوافق مع كل عصر وبيئة خاصين.

الذي يهمنا هنا، هو أن المؤشرات العامة التي تُلَمِّحُ إليها الأحكام الدينية الجزئية وتدفع باتجاهها، تتم معرفتها من خلال تجميع الأحكام الجزئية حول موضوع خاص، والربط بينها، واستخلاص المآلات المشتركة بين هذه الأحكام، والرسالة الخاصة اللامصرح بها، التي ينطق بها مجموع هذه النصوص لا نص بعينه، وتكون مدار التشريع الديني في كل العصور. فالعبرة لا بما نطق به الشرع مباشرة، بل بما هدف إليه وأراد للبشر أن ينجزوه ويحققوه، بطرق وقواعد وأحكام قد تتغير من زمن لآخر. كما أن مراد الله لا يمكن للنص الجزئي أن يكشف عنه، بل يماط اللثام عنه بعد ضم جملة نصوص حول موضوع محدد على هيئة مخصوصة، بحيث تشترك جميعها في النطق والتعبير والدلالة على هذا المراد.

هذا المنحى من الإجتهاد الفقهي، يزيح عن الأزمنة المتجددة، والأطر الاجتماعية والسياسية المتغيرة، عبء تطبيق خصوص الأحكام الدينية المنصوص عليها، التي هي، بحسب منطق هذا المبنى، بمثابة أحكام تكتيكية وآنية (أو تاريخية) في طريق تحقيق هدف تشريعي أبعد وأسمى. فاتجاه التشريع يعمل على رصد خط سير الأحكام ويلزم الأجيال القادمة بالإنخراط في هذا الخط واستكمال هذا المسار، تنسجم مع الأهداف الثابتة للتشريع. فالأجيال القادمة أو أجيال ما بعد النص، ليست معنية يتلبس الأفق الزمني للنص الديني المتمثل بالتطبيق الحرفي للأحكام الجزئية المنصوص عليها، بل هي (أي الأجيال) مسؤولة عن ابتكار وإنتاج أحكام منطلقة من الواقع المعيش ولغايات التشريع وأهدافه، ليصبح التشريع الديني بذلك، تحقيقاً لمؤشرات عليا وعامة تلامس كليات الوجود الإنساني، وليس مجرد تطبيق حرفي لأحكام جزئية منصوص عليها بلفظ محدد.

تشابه مبنى "اتجاه التشريع" مع مبنى "المقاصد" الشاطبية كبير، إذ إن كلاهما يرى أن مراد الله التشريعي كامن خلف النصوص، لا يمكن الكشف عنه بمفردها، بل بعملية ضم مخصوصة بين النصوص، لتصبح بمجموعها، بعد انصهارها وذوبانها في مركب آخر، عبارة عن نص جديد موحد ينطق من جديد عن مراد آخر، يكون بمثابة الأصل لكل الأحكام الفرعية والجزئية. إلا أن الإختلاف بين المبنيين، يظهر، في أن

"إتجاه التشريع" يعمل على الكشف عن وجهة وهدف الأحكام الدينية في موضوع محدد، أي بناء قاعدة كلية ثابتة لهذا الموضوع تقبل تفريع الأحكام وتحريكها بحسب واقع كل زمان ومكان. في حين أن السلوك المقاصدي، ينزع إلى الكشف عن أغراض الدين العامة في الواقع الإنساني، وهذا لا يتحقق إلا بتوليد رؤية جامعة بين جميع النصوص الدينية. ما يعني أن اتجاه التشريع يكشف عن مبدأ التشريع وقواعده الثابتة، في حين يتجه السلوك المقاصدي إلى تلمس غايات الدين الكبرى التي تلامس الوجود الإنساني كله. أي إن إتجاه التشريع يرسم ملامح الأطر السياسية والإجتماعية العامة للحياة الإنسانية، في حين أن مسلك المقاصد هو سلوك رؤيوي يرصد القيم الوجودية العليا التي تطال الواقع الإنساني بأسره.

12. 7 المنهج العقلي في التفسير

منهج التفسير العقلي لا يعني استقلال العقل في استنباط الأحكام الدينية أو استخلاص المعاني من النصوص، بل يعني الاستفادة من القواعد والمبادئ العقلية في التعرف إلى المراد من اللفظ. أي أن نشاط العقل يأتي في مرحلة لاحقة للمعنى اللغوي للفظ، وتكون المبادئ العقلية بمثابة أدوات فاعلة في التثبت من مراد الله أو التأمل في المقتضيات المنطقية للمعنى المحصَّل. يقول الجابري: "العقل إنما يتحدد من خلال وظيفته كمدافع عن الشرع أو كشارح له"[88]. ويقول مكارم الشيرازي: "إن كل ما جاء من التفسير بالعقل، فليس المقصود به فرض الآراء والأذواق الشخصية والأفكار المريضة والخيالية"[89]. ويستفيد هذا المنهج من وسائل عدة كالبراهين والقرائن العقلية لبيان مفاهيم ومقاصد الآيات. ويصبح العقل منبعا وأداة لتفسير القرآن وتكون الأحكام والبراهين العقلية قرائن لتفسير آيات القرآن.

وسواء أكان العقل أداة فهم أو أداة شرح واستنباط أو أداة تأويل واستنتاج، فإنه لا يكون في جميع هذه الحالات مستقلاً عن الخطاب الديني، وتكون درجة حضوره

---

(88) دايفد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، مصدر سابق، ص. 120.

(89) محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، تعريب قاسم البيضائي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص. 167.

تابعة لطبيعة ودرجة وضوح النص نفسه، فيضيق حضوره في المحكم، ويتسع في المتشابه. يقول الطباطبائي: "مع أنَّ الكتاب والسنّة هما الداعيان إلى التوسع، في استعمال الطرق العقلية الصحيحة... [لكنهما] ينهيان عن اتِّباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية؛ لأنّ الكتاب والسنّة القطعية، من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيقته أولاً"(90).

من هنا لا يمكن اعتبار النشاط العقلي في التفسير، اتجاها خاصاً في تفسير وفهم النص مقابل اتجاهات التفسير الأخرى، بل هو أداة لا بد لكل مفسر أو مؤول أن يستعين بها مهما كانت طبيعة مقاربته. فالخلاف بين اتجاهات التفسير المتعددة، في استعمال العقل، ليس في صلاحية العقل في بناء تصورات ذهنية حول معنى اللفظ أو النص، بل في طبيعة القضايا العقلية المعتمدة، وفي حدود ومجال استعمالاتها. أي أن الخلاف ليس في المبدأ بل في مشخصاته.

اللافت هنا أن النشاط العقلي ظل تابعاً في علوم النص للنشاط اللغوي والمبحث اللفظي، واقتصر دوره على تعقب مقتضيات ولوازم وعلل ومعلولات معاني الألفاظ، من دون أن يكون للنشاط العقلي حيزه المستقل ودوره الإستكشافي الخاص في اكتشاف حقول معان جديدة في النص وابتكار مجالات تفكير خاصة به. فالعقل ظل آلة، أي خادماً للعلوم والمناهج الأخرى، من دون أن يأخذ فرصته في أن يقول كلمته أو ينشيء قوله الخاص.

12. 8 خاتمة

ما ذكرناه في هذا الفصل هو عرض للتراث الإسلامي في تفسير أو تأويل النص الديني، وهو تراث تم إنجازه وتحقيقه في فترة تاريخية سابقة، ويُعبِّر بطريقة أو بأخرى عن طريقة تلقي الأجيال السابقة للنص وفهمها له. ما يجعله جزءاً من الذاكرة التي تفرض نفسها علينا في كل عملية فهم معاصر للنص الديني، من دون أن يكون مرجعية حصرية في ذلك.

---

(90) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج. 5، ص. 258.

إذا كان رصد التراث التفسيري عبارة عن مراقبة ومواكبة لسيرورة فهم النص في التاريخ، والتعرف إلى أوجه تلقيه المختلفة وصور التأثير المتعددة التي أحدثها النص في أذهان ونفوس قارئيه، فإن المبحث الأهم هو في صور التلقي المعاصر للنص الديني، وكيفية فهمه وتفسيره في الزمن الحاضر، الذي هو زمن كل قارئ معاصر يبحث لنفسه عن معنى، لا بطريقة التلقين والتربي عليه، بل باختباره ومعايشته والدخول في مغامرة الكشف عنه. وهو ما سيكون مدار البحث في الفصلين المقبلين.

الفصل الثالث عشر

العناصر المُغَيَّبة في قراءة النص الديني

كان علم التفسير التقليدي في الإسلام، منهمكاً في وضع القواعد "الصحيحة" لفهم النص والكشف عن معناه، وهو انشغال تجاهَلَ عملية الفهم والقراءة، ونزع إلى التقليل من أهميتها في تحصيل معنى النص الديني. كما أنه استند إلى جملة تطابقات لغرض تعميم الخطاب الديني وإطلاق معانيه المستنبطة لكل زمان ومكان.

سنعمل في هذا الفصل على استحضار كافة عناصر القراءة، الحاضرة والفاعلة أثناء عملية فهم النص الديني، والتي تم في التفسير التقليدي تجاهل أكثرها أو تغييبها أو تعطيل وظائفها. كما سنبين وهم التطابقات التي أقامها التفسير بين واقعة التلقي الأولى وزمن التلقي المعاصر للنص الديني، أو بين فهم النص المعاصر ومراد الله من الكلام، أو بين قصد النص بوصفها وثيقة مدونة، وقصد الله في النص. وسنتعرض أيضاً للأثر الذي يحدثه الضغط الاجتماعي ورقابة مؤسسات التفسير (والفقه) على عملية التفسير المعاصر للنص، بالإضافة إلى التعارض الحاصل والفعلي بين أفق النص وأفق القارئ. كل ذلك كان تمهيدا لبناء صورة أوسع وأشمل عن عملية فهم النص، ومقدمة لبناء سياق تواصلي وإطار علائقي جديدين بين النص الديني والمتلقي المعاصر.

13. 1 التفسير والعناصر المغيبة في فهم النص

إنشغال التفسير التقليدي بوضع القواعد "الصحيحة" للكشف عن معنى النص الديني، أدى به إلى غياب الوعي بعملية الفهم والقراءة، وإلى تغييب العديد من عناصرها، وأهمها دور المفسر أو القارئ في عملية الفهم، والأفق الثقافي والتاريخي لعملية التفسير. فالتفسير "الممدوح" يتطلب تحييد الذات المفسرة، ويتجاهلها من حيث هي كينونة تنتمي إلى سياق تاريخي وأفق ثقافي خاصين ومحملة بأسئلة وهواجس ورهانات ذاتية. ليكون التفسير بذلك عملية آلية يتحكم فيها مأثور السلف، وتضبط إيقاعها قواعد اللغة العربية اللا-زمنية، لتصبح عملية الفهم عملية متعالية على التاريخ، ويصبح المعنى الديني لازماً منطقياً وضرورياً لقواعد مقررة تفترض معنى "موضوعيا" أو "واقعيا" واحداً للنص، يجهد المفسر أو المؤول أو المجتهد في الكشف عنه. فلا يعود المعنى الديني نتاجاً للتفاعل بين النص والمفسِّر، الذي يستدعي بطبيعته تعدداً وتنوعاً، بل يقتصر دور المفسِّر على تلبس دورٍ ذي قواعد مُقرَّرة مُسبقا ومُجمع عليها، لا مكان في داخلها للشخصي أو الذاتي أو الزمني أو النسبي، بل هو دور نوعي يستدعي فهماً نوعياً (غير شخصي) ومعنى نوعيا للنص، يتكرر كلما تكررت ممارسة الدور وتكرر تطبيق القواعد المناطة به.

رغم اعتراف الفقهاء والمفسرين بتعدد المعاني المفسِّرة للنص أو المستنبطة منه، فإن هذا التعدد ليس نابعاً عندهم من قابلية النص الديني في توليد معان متعددة، أو من صلاحية التفسير في إنتاج تعدد دلالي، بل من العجز البشري عن الوصول إلى المعنى الواقعي أو الموضوعي، ومن تفاوت قرائح المفسرين العلمية وقدراتهم الذهنية في تلبس الدور المقرر للتفسير في إصابة الواقع. أي أن تعدد المعاني المستنبطة أو المفهومة من النص الواحد، ليس بسبب أن النص يحتملها ويُسوِّغها، أو أن التفسير المعتمد وفق قواعد محددة يقتضيها، بل هو نابع من مسببات خارجة عن دلالة النص وقواعد التفسير، تعيق انجلاء معنى النص الواقعي وتُحدِثُ تشويشاً على انكشافه. فالتفسير "الصحيح" يفترض، مع مراعاة كامل شروطه، حصول المعنى نفسه، الذي هو معنى موضوعي وواقعي بنظر المفسرين، كلما تكررت عملية التفسير. فالمعنى الواقعي هو بمثابة مدلول ذاتي للنص، ولازم منطقي لقواعد التفسير "الصحيحة"، ولا يمكن للشخص غير المعصوم استيفاء كامل شروطه أو يملك أهلية الكشف عنه.

ولعل هذا يفسر دعوة الشيعة إلى ضرورة وجود الإمام "المعصوم"، أي الإنسان الكامل، لإرشاد الناس إلى المعنى الواقعي للنص، ويفسر أيضاً اشتراط مصنفات التفسير السنية بالالتزام والتقيد بالتفسير المأثور عن السلف، الذي هو أيضاً تفسير معصوم، حرصاً من الجميع على البقاء في منطقة الفهم المعصوم للنص، والمكوث داخل مجال معناه الواقعي. ويفسر أيضاً، وبحكم ضرورة وجود مرجع معصوم في تحديد معنى النص تُحالُ إليه باقي التفاسير وتقاس عليه، حِرص المفسرين على نفي وجود تناقض في تفسير السلف (المعصوم)، وإرجاع بعض الاختلافات إلى تعيين مصاديق المعنى لا تعيين المعنى نفسه. يقول السيوطي: "والخلاف بين السلف في التفسير قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"[1]. فالمعنى الموضوعي أو الواقعي للنص، يستدعي نموذجاً معصوماً تقاس عليه التفاسير، هو تفسير الإمام "المعصوم" عند الشيعة، وتفسير السلف "المعصوم" عند السنة.

تنصيب التفسير المعصوم، نموذجاً تحال إليه باقي التفاسير، لا يلغي المفسِّر فحسب بل يلغي عملية التفسير نفسها، لتتحول من نشاط ذهني وتفاعل نفسي مع النص، أو من فعل استكشاف وغوص في أعماقه، إلى مسعى للتطابق مع نموذج جاهز وأفق تفكير مقرر مسبقاً، يتمثل بإرث السلف عند السنة، وإرث الأئمة "المعصومين" عند الشيعة الإمامية. فلا يعود النص بذلك مرجع نفسه في تقرير معناه، ولا يعود للمفسِّر أي دور علمي أو فني أو جمالي، ولا يعود التفسير بحثاً عن المعنى داخل النص بل يصبح بحثاً عنه من خارجه وهو مأثور السلف أو الأئمة. الأمر الذي يُعرِّض بيانية النص للخدش، بحكم أن لفظه لم يعد يملك بذاته قوة توليد معناه في ذهن متلقيه. فالمعنى ليس ما يقترحه النص بل ما تقرره المرجعية "المعصومة"، صاحبة الصلاحية الحصرية في بيان دلالته.

حِرْصُ التراث التفسيري على التقيد بالتفسير بالمأثور، أدى إلى جمود عملية التفسير عند أفق التلقي الأول للنص الذي هو أفق المتلقين الأوائل في فهمهم للنص،

---

(1) السيوطي، الإتقان، ج. 2، ص. 175.

وإلى إيقاف سيرورة النشاط التفسيري اللاحق، وتحويله إلى فعل نقلٍ أمين ومُراقَب للمعنى، وليس تجربة قراءة جديدة أو فعل إنتاج أو تفاعل دائم بين النص ومتلقيه.

من هنا، فإن التفكير في عملية تفسير النص، أو تأويله، أو فهمه، يعني الوعي بها من حيث هي صيرورة، وتفاعل بين مكونات أساسية لا تتحقق عملية الفهم أو التفسير إلا بها. وإذا كان هدف التفسير هو الكشف عن المعنى، وهدف الفهم هو الوعي بمعنى أو مقصد مختزن في النص، فإن تحقق هذا المعنى وخروجه إلى العلن لا يكونان إلا بعملية تفاعل خاصة بين ذات قارئة والنص الديني، وهي عملية يمكن تسميتها بقراءة النص. وهي عملية تتسم بالتناغم والتوافق بين الطرفين (القارئ والنص) حيناً، وبالتوتر والتجاذب والصراع بينهما حيناً آخر. ويكون الفهم والمعنى والمدلول والمفهوم المتحصل، ثماراً ونتائج لتلك العملية. فالقراءة توصيف لفعل خاص صدر عن ذات واعية أثناء احتكاكها بالنص، يمارس فيها الطرفان تأثيراً وتوجيهاً وتحكماً وإملاء متبادلاً بينهما، أي صراع حضور بحكم تباين الكينونتين: الذات والنص، القادمتين من أزمنة متباعدة، وآفاق متباينة وسياقات متعارضة، ينزع كل منهما إلى قلع الآخر من عالمه وإذابته وصهره في فضائه الخاص، لتنتهي العملية بتسوية تتأسس عليها نقاط الاشتراك والالتقاء بين الطرفين، تمكن تسميتها بالمعنى أو المفهوم[2].

فكما أن المعنى الموجود في ذهن المتكلم لا يتجسد إلا بتعبير أو خطاب لفظي يحمله وينقله، فإن الخطاب أو اللفظ لا يُظهر معناه بنفسه، بل يتطلب مُستمِعاً ينتقل في ذهنه من اللفظ المُتلقى إلى معنى مُتَصَوَّر. فالنص لا يحقق مقصده بمجرد صدوره أو كتابته، بل بفعل تلقٍ له، ينتج عنه تحقق معانٍ ودلالات في ذهن المتلقي أو القارئ. ما يعني حاجته إلى قارئ يظهر معناه ويحققه ويستخرجه وينتزعه من ثنايا الألفاظ، ولو كان ذلك المعنى ظاهراً وبيِّناً.

بذلك يصبح القارئ وسيلة النص وهدفه في آن. فهو وسيلة النص لإظهار معناه، وهو هدفه لإيصال المعنى إليه وزرعه في ذهنه. فالمتكلم الذي صدر عنه القول والمؤلف صاحب النص، كما يقول سارتر، لا يمكنهما إظهار معنى القول أو النص

---

(2) غادامر، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 3، 1988، ص 11.

بأنفسهما، بحكم أن "القراءة الحقيقة مستحيلة بالنسبة للكاتب (أو المتكلم) نفسه، لأن قراءته ستكون مجردة من كل توقع ومن كل انتظار ومن كل تخمين ومن خيبة الانتظار"[3]. أي أن الكاتب أو المتكلم لا يستطيع وحده أن يكتشف نصه أو قوله الخاص، لأن تلقي النص أو القول من طرف آخر، هو القارئ يجعله جزءاً من عملية تحقق النص الموضوعي، وأساسياً في إخراج موضوعه (النص) الجمالي والقصدي إلى حيز الوجود الملموس. ولعل هذا ينسجم مع مذهب الظاهراتيين على اختلاف توجهاتهم، الذين استطاعوا أن يبيّنوا أن الموضوعات، أشياء العالم والأعمال الأدبية وكل أشكال الثقافة والموضوعات الجمالية، تعتمد اعتمادا كليا في تحقّقها ووجودها الملموس على الذات "الواعية". فإذا كانت هذه الموضوعات مستقلة عن الذات في البدء أو الأصل، فإنها في غياب الذات الفاعلة سوف تظل مجرد موضوعات "ممكنة"، وتبقى موضوعات مطروحة ومغفلة، موجودة ومجهولة الوجود[4].

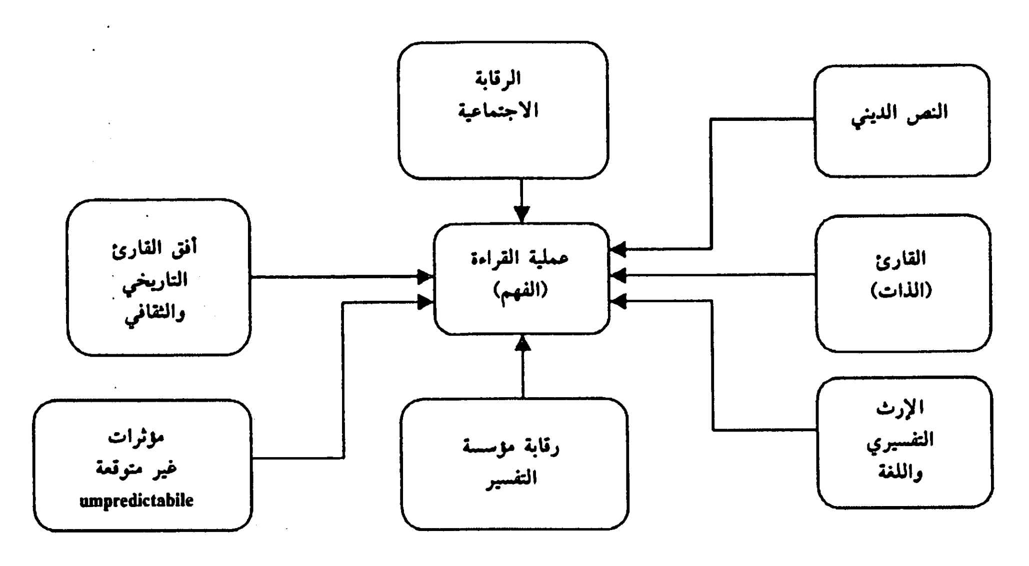
وكما أن معنى النص لا يتحقق إلا بوجود ذات قارئة، فإن الأمر نفسه ينطبق على الفرد القارئ، الذي لا يمكنه التلبس بصفة "القارئ" والقيام بوظيفة "القراءة"، إلا بكلام يسمعه أو نص يقرأه. ليصير النص أيضاً شرط وجود القارئ، وموضوع اشتغاله، ومع فقدانه يصبح كالقضية السالبة بانتفاء موضوعها. بل يمكن القول أن طبيعة النص أو القول، تستدعي أيضاً نمطا معينا من القراءة، وصنفاً خاصاً من القُراء. فالنص شرط وجود القارئ ومحدد لطبيعة نشاطه في آن.

لو راجعنا الشكل رقم واحد، سيتبين لنا العناصر الموضوعية لأية قراءة، التي لا بد من استحضارها في أية عملية تفسير حاضرة ومعاصرة للنص. العناصر، كما هو مبينٌ في الشكل هي: حضور النص، فاعلية القارئ من حيث هي ذات واعية وغير واعية، التفاعل بين النص والقارئ، حضور المتكلم أو مؤلف النص، الأفق الاجتماعي والثقافي لعملية القراءة، الرقابة على عملية القراءة، الإرث التفسيري، الفهم واللغة. وهي عناصر سنتعرض لها تباعاً في هذا الفصل.

---

(3) Jean-Paul Sartre, What is Literature, Harvard College, USA, 1988, p. 50.

(4) Ibid.



الشكل رقم واحد: عملية تلقي النص الديني

13. 2 فاعلية النص الديني في القراءة

رأى البعض أن تفسير النص الديني في الزمن الحاضر، وكل الأزمنة بعد وفاة النبي، يفرض علاقة غير متكافئة بين النص والمفسر، إذ إننا نتلقى النص الديني في زماننا نصاً مكتوباً، لا يمكنه التكلم أو الإفصاح عن مراده إلا من خلال قراءتنا له وتفسيره. وهو ما يضع النص في موقع الصامت الذي لا يمكنه تصويب خطأ المفسِّر والحد من تلاعباته، ويضع المتلقي المعاصر له في موقع الفاعل الذي يملك قدرة استعمال النص وتوظيفه والتلاعب به[5]. ولعل هذا ما نلمسه بوضوح في الاستعمالات الفوضوية المعاصرة للنص القرآني، لغرض شرعنة موقف سياسي أو تعبئة النفوس وتحريك الحساسيات العامة.

صمت النص لا يعني غيابه في عملية التفسير والفهم، فالمعنى المحصل من

(5) راجع: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل، ص. 93-100.

النص ليس نتاجاً يختص بالمفسر وحده، بل هو ثمرة لمؤثرات النص وتوجيهاته وتحكماته. ولعل هذا يظهر الفارق بين استعمال النص وقراءته. فالاستعمال يعني "قهر" النص و"عجنه" حتى يتلاءم مع مقاصد المستعمل الخاصة دون مساءلة مقاصد النص العميقة والبحث عنها، ولا حتى مساءلة مقاصد صاحب النص، ويكون الذي يتعامل مع النص بهذه الكيفية، بحسب أمبرتو إيكو، "قارئاً سيئاً"، لأنه "يهمه كل شيء عدا طبيعة النص الذي هو بصدد قراءته"[6]. في حين أن التفسير أو الفهم، من حيث هو وظيفة ونشاط، يستدعي حضور النص في كل مراحل الفهم الذي يبدأ بالتلقي الأولي، مروراً بعملية الفهم أو التأويل، وانتهاء ببناء المعنى. فالنص يفرض النص نفسه في كل هذه المراحل، ويُلزِمُ القارئَ بالخضوع لنظمه الداخلي وقصده العميق، ويثير في المتلقي إيحاءاته بطريقة منظَّمة وموجَّهة ومقصودة. فإذا كان المفسر هو فاعل الفهم والناشط الأول في تشخيص المعنى، فإن تدخل المفسر ليس بمعزل عن توجيه وسيطرة ضمنية من النص نفسه، إذ إن تحديد المدلول يتأسس على تحديدات "الدال"، وتعيين المحمول يُلتمس في الحامل الذي يحمله.

ويمكننا تلمس تأثير التوزيع المكثف للوحدات الكلامية داخل القرآن التي تملك هوية لغوية ودلالية خاصة بها من دون أن تستقل وتنفصل عن بناء القرآن الأوسع، كالآية والحديث والسورة وانتهاء بالبناء الشامل الذي يصفه القرآن بـ "المحكم" و" الحكيم" و"العليم"، كل ذلك يجعل من القرآن مجموعة من العلامات المُشَفَّرَة والمُبَنْيَنَة تكون إمكانية القبض على معناه متوقفة على دراسة العلاقات القائمة بين العناصر اللغوية والدلالية للنص، ويجعل النص هو "المشهد" الذي لا يمكن أن نحكم عليه من خلال خبراتنا التي اكتسبناها من خارج النص، ولكن من خلال نظامه الداخلي. فهناك أسس مادية داخل النص تثير بكيفية منظَّمة وموجَّهة إيحاءات المعنى التي يُحصِّلها المفسر أو المؤول، تفرض عليه أن يجد أصلاً للمعنى الذي يختاره في بنية النص وتركيبه اللفظي.

فالنص القرآني لا يقدم نفسه إلى القارئ نصاً سهلاً ومريحاً، ولا يكتفي بعرض

---

(6) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص. 181-190.

حقائقه ببراءة أمام المتلقي، بل نجده يراقبه ويشدد عليه في قراءته له، ويأمره ويرشده في طريقة فهمه له. ما يعني أن النص القرآني يكاد يحدد بكيفية مسبقة سيرورات تلقيه الممكنة ويراقب كل واحدة منها بفضل قدرات التأثير التي تحركها بنياته الداخلية، ويتحكم في كل مراحل القراءة، ويضبط التداخلات والتفاعلات الممكنة فيها. لتكون قراءة النص وتفسيره "موجودة وحاضرة بين شقوق النص وشروخه"[7]، ليس كمحتويات محددة مسبقا، بل كسيرورة تمتلك بنية محددة وثابتة يمكن الإمساك بها بغض النظر عن تلوينات محتوياتها.

التحدي الذي أطلقه القرآن بالإتيان من مثله، سواء أكان في نظمه الداخلي أو الإيقاع الأدبي والجمالي الخاص به الذي لا يندرج ضمن الأنواع الأدبية المتداولة، عطّل مفاعيل الخبرات التي يتسلح بها المفسر أو القارئ في عملية فهمه للنص، وأرغمه على الاستسلام له، ليأخذ النص بيده ويقود خطاه ويضبط مسيرته ويضعه في حالة التلقي المفاجئ وغير المتوقع، ويصبح النص هو الموجِّه والقارئ هو الموجَّه، هو المفسِّر والقارئ هو المفسَّر. هذا لا يعني بالضرورة أن النص القرآني يُلَقِّن المفسِّر ما ينبغي عليه تفسيره، بل يعني أن النص القرآني "يفرض على القارئ بروتوكول قراءة معيّناً عليه أن يخضع له إذا أراد أن يقيم مع النص علاقة صحيحة ويبني معناه بالكيفية اللائقة"[8].

فالقرآن ينشئ لعبته الدلالية الخاصة التي تمتنع على الاستعمال وتستهلك القارئ في كل تجربة احتكاك به. فتجده يعرض نفسه بين حدي الظهور والخفاء (الباطن)، والوضوح (المحكم) والالتباس (المتشابه)، في طريقة لاستثارة قدرات القارئ وإمكاناته في الكشف عن نظامه الخاص ومقصده العميق من دون أن يتمكن من الوصول إلى المعنى النهائي له. بل يدعوه عقب كل تجربة اكتشاف إلى إعادة النظر والتفكير ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤﴾ (الملك: 4). أي

---

(7) التعبير لإيزر. راجع: W. Iser, The Act of Reading, pp. 5-9. Also See: Terry Eagleton, Literary Theory, Minesota Press, USA, 2008, pp.78.

(8) جاك لينهاردت، مدخل لسوسيولوجيا القراءة، ترجمة أحمد المديني، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 13، 1981، ص 153.

إن للنص، بحسب تسمية إيزر، "استراتيجيات نصية"، هي جملة إجراءات يفرضها على متلقيه، يراقب النص من خلالها عملية بناء معناه، ويتحكم بالتفاعل الحاصل بينه وبين القارئ، وينظم شروط التواصل ويضبط عمليات الفهم[9]. هذا ما يجعل النص بالنسبة للمفسر حقيقة حتميةً، تفرض نفسها عليه في فهم معناه، على نحو ما تفرض الأشياء والمناظر وجودها على المُدرِك لها[10].

بل يمكن القول، إن النص القرآني لا يكتفي بممارسة تأثيره على المفسر في سياق فهمه لنصوصه، بل نجده يخاطب منطقة الشعور والخيال فيه، ويعمل على الاستيلاء على عواطفه ويولد فيه بهجة أو متعة ويثير ارتعاشاته ويسلب إعجابه. وهي جميعها تأثيرات نابعة من قسمات النص وتراكيبه وبنيته الكلية[11].

وقد ترجمت علوم التأويل الحديثة الحذر من مصادرة النص وضرورة الإلتفات إلى خصوصيته شبه المستقلة، بموقفين بارزين، أولهما لبول ريكور، الذي قال بوجود قصدية خاصة بالنص المكتوب لا تتطابق بالضرورة مع قصدية المتكلم الذي صدر عنه، ولا تتطابق أيضاً مع القصدية الذاتية لدى المفسر، بل "تتطابق مع ما يريده النص". فما يريده النص بحسب ريكور، "هو أن يلقي بنا داخل معناه"[12]، وأن يجعلنا نأخذ الاتجاه نفسه الذي يضيئه النص ويفتح نحوه. وثانيهما لمارتن هايدغر، الذي طالب بالإنصات والإصغاء للنص وعدم فرض مقولات القارئ الذاتية على النص. فمهمة القارئ بالنسبة لهايدغر، هي أن يترك النص يكشف عن نفسه، وأن ينصت له ويصغي له ويحاوره. فالتأويل ليس شيئاً نوجده بل شيئاً ندعه ينوجد، بأن نفتح أنفسنا على النص، ونخضع أنفسنا لكينونته الملغزة التي لا تنضب، ومتيحين له أن يستنطقنا. ولا يكون الدور في عملية الفهم والإدراك سوى الإنصات والخشوع السلبي أمام الظواهر التي تكشف لها عن نفسها بنفسها[13].

---

(9) راجع: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، ص. 84. راجع أيضا: Anna Teresa, Logos of Phenomenology, Springer, Netherlands, 2006, pp. 94-98.

(10) راجع: عبد الكريم الشرفي، من نظريات التأويل إلى آليات القراءة، ص. 193-202.

(11) المصدر نفسه.

(12) بول ريكور، النص والتأويل، ص. 50.

(13) Richard Palmer, Hermeneutics, N.W. University Press, Evanston, pp. 140.

بذلك فإن القراءة المنتجة لا تحصل إلا حين تلغي الذات القارئة ذاتيتها، وحين يعلق القارئ أو يضع بين هلالين كل تجاربه السابقة الخارجة عن نطاق تجربته الحالية بالنص، ليتوجه التفكير إلى النص وحده وينحصر فيه، ويستبعد كل ما يخالط هذا الإدراك، من أحاسيس ومشاعر وعواطف، من رغبات وتمنيات ومخاوف، من ميول وتفضيلات ومواقف، وحين يتم تقشير ما تلاصق على النص وتحجر من الفرضيات والنظريات، ليصبح بالإمكان العودة إلى النص ذاته، بدل الاكتفاء بما نمتلكه عنه بكيفية مسبقة من تعريفات وتحديدات، ورؤيته بحد ذاته ومعاينته على حقيقته. فكما أن النص لا يمتلك وجوده الدلالي بشكل مستقل عن الذوات التي تدركه، فإن خصائص النص ومواضعاته، تؤثر في الذات التي تستوعبه وتؤلفها في حد ذاتها وتجعل الوعي يتخذ شكلاً معيناً. فأفعال الفهم والإدراك لا تكتفي بإنتاج الموضوع المدرك بل تنتج في الوقت نفسه فاعل الإدراك(14).

لم تكن فكرة حضور النص واستقلاله عن إسقاطات القراءة وضرورة الإنصات له، غائبة عن ممارسات التفسير والتأويل في فضاء الفكر الإسلامي، إلا أن ذلك دفع إلى التشديد على أداء المفسِّر ووضع شروط قاسية عليه والتوصية بكبت ميوله وتفضيلاته أثناء قراءة النص، الأمر الذي أدى إلى تغييب فاعلية القارئ والمفسر في عملية التفسير، وأدخل أكثر التراث التفسيري، مع غياب الذات القارئة القادرة على كشف الجديد أو الحاضر أو المفاجئ في النص، في دائرة التكرار والرتابة.

13. 3 فاعلية المفسِّر

يمكن القول إن تنبيه المفسرين إلى تجنب إبداء الرأي، وتجنب الأهواء والميول الشخصية في التفسير، وسلامة عقيدة ومسلك المفسِّر، يدل بشكل ضمني على إدراكهم لخطورة دور المفسِّر في عملية التفسير. كما نجد في إدانة القرآن للذين ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ (النساء: 46)، حذراً قرآنيا من تَفَرُّد القارئ بالنص وإمكانية التلاعب بدلالاته وتوجيهه وجهات غير مقصودة. كذلك يستفاد من الآية: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ

---

(14) أحمد بو حسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، كلية الآداب بالرباط، الدار البيضاء، 1993، ص 24.

زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ (آل عمران: 7)، تنبيهاً قرآنياً من قدرات القارئ، السيئ النية، في التلاعب بالنص، وعدم قدرة النص مع غياب قائله من حماية نفسه من هذا التلاعب أو "الاستعمال".

تتبدى فاعلية القارئ من فكرة أن النص لا يتكلم إلا من خلال القارئ، بل يتكلم ويفصح عن نفسه داخل القارئ وليس خارجه، الأمر الذي يحوله إلى موضوع من موضوعات الوعي عند القارئ، بوصفه ذاتاً مدركة تتوجه إلى موضوعات إدراكها وتقصدها. هذا يجعل من النص، مثل باقي موضوعات الإدراك والوعي، أشياء يفترضها أو يقصدها الوعي، ولا تعود موجودة إلا بفعل الوعي الذي يحملها أو يفكر فيها أو يشير إليها أو يقصدها أو يعنيها أو يشعر بها.

من هنا فإن معنى النص، في بدايات تكونه الأولى هو فعل من أفعال الذات المتلقية له ومن عطائها ووضعه. وتحقيق المعنى يرتبط بالضرورة بخبرة المتلقي وطريقته في فهم العمل وتأويله، لأن كل قارئ سوف يستمد من محتويات تجربته السابقة، ويجعل المعنى يأخذ صيغاً مختلفة ومتعددة بحسب تنوع خبراته. فالنص غير مستقل بذاته، وليس له وجود كامل بدون مشاركة الذات. وإذا كان باستطاعة النص أن يوجد بكيفية مستقلة عن الذات المدركة، فإن معناه ودلالاته في حاجة إلى تدخل الذات ومشاركتها حتى يخرج إلى الوجود ويكتسب تحقيقاً ملموساً.

ورغم إقرارنا بوجود علاقات دلالية ممتدة مثل الشبكة بين مجموع عناصر النص التكوينية، فإن المؤول هو الذي يبني هذه الشبكة ويقترح تشكيلتها الدلالية، وهو الذي يختار أبعاد مقاربته والنقاط التي يتوجه على ضوئها وسلّم إحالاته الخاص. ما يجعل النص آخر الأمر خاضعاً لدور القارئ الفعال في سيرورة إنتاج الدلالة. فلا يمكن لأحد أن يقرر بشأن قصد النص الأصلي والحقيقي والجوهري، ما دام قصد النص موضوعاً تبنيه فاعلية القارئ التأويلية نفسها. وفي كل مرة نتحدث عن قصد النص، فإننا في الحقيقة لا نتحدث عن قصد النص باعتباره كذلك، بل باعتباره نتاجاً للقارئ[15].

المدار في فهم النص هو التعرف إلى دلالته، أي تحصيل المعنى الكامن فيه،

---

(15) راجع: شرفي عبد الكريم، من فسلفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص. 82-86.

سواء أكان معنى قائماً في نفس المتكلم الذي صدر عنه النص، أو معنى مُنتَجاً يتحصل بالفهم لا يشترط تطابقه مع المعنى الذي عناه المتكلم. فالدلالة فعل يختص بالسامع أو القارئ للنص وليس النص نفسه. لهذا نجد بعض علماء القرآن يربطون بين دلالة اللفظ وفهم السامع أو القارئ له. ففي التنقيح للقرافي: "فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزءه أو لازمه"[16]، ويقول الفتوحي: "والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلمِ من لفظه أو ما اشتمل على مراده"[17]. ما يشير إلى أن مدلول النص هو ثمرة الجهد الذي يبذله المفسر أو القارئ في التعرف إلى مراد المتكلم، لا بمعنى اعتباره ارتباطه بذات المفسر، بل ارتباطه بالآليات والمقاربات التي ينتهجها في اعتماد أو اختيار معنى من المعاني المحتملة في النص.

من هنا فإن القراءة في شطر منها، خلقُ القارئ لما يقرأه، أي إبرازه إلى عالم الوجود بإخراجه في صورة من الصور بناء على ما يدركه منه حين يفهم مواطن أيحائه. فالقارئ، يكشف ويخلق في آن واحد: إنه يكشف عن مقومات النص ويخلق أو يبدع موضوعه الجمالي انطلاقاً منها وعلى أساسها. ولو افترضنا أو سلمنا بأن هذه الموضوعات مستقلة عن الذات في البدء أو الأصل، فإنها في غياب الذات الفاعلة سوف تظل مجرد موضوعات ممكنة، تظل موضوعات مطروحة ومغفلة، موجودة ومجهولة الوجود.

هذا يفسر تأكيد سارتر على قيام القراءة بالدرجة الأولى على مبدأ "الحرية" الذي يضمن استقلالية القارئ الذاتية وسلطة النص، ما يجعل القراءة حرية صرف، وقدرة خلاقة، وفاعلية غير مشروطة، وكلما كان القارئ يشارك في تحقيق وإظهار أدبية النص وجماليته، بفاعلية أكبر و"بحرية" أوسع، كلما بدا له هذا العمل أكثر ثراء وعمقاً. وكلما تقهقرت مشاركة القارئ وتقيدت كلما ظهر النص باهتاً ومسطحاً. يقول سارتر: "تغدو القراءة فاعلية للتعاون الحر والخلاق بين القارئ والنص، حيث يستطيع كل واحد منهما أن يمارس حريته الكاملة ويسمح في الوقت نفسه بتحقق حرية الآخر"[18].

---

(16) شهاب الدين القرافي، تنقيح الفصول في علم الأصول ، في أقسام الدلالة.

(17) محمد النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، مصر، ج. 1، ص. 97.

(18) Jean-Paul Sartre, What is Literature, p. 50.

ويمكن تلمس فاعلية قارئ النص الديني من القرآن نفسه، حيث نجد أن القرآن لا يُلقي معناه بنحو مستقل عن تلقي المستمع أو القارئ له، بل يعوّل على التفاعل الذي يحدثه النص في المستمع لحظة تلقيه له، ليكون معنى النص حصيلة هذا التفاعل وأثر من آثاره. ففي الآية: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۝٣٧﴾ (ق: 37)، حيث تشير إلى أن معاني وعِبر (ذكرى) القصص والوقائع التي أوردتها الآيات قبل هذه الآية، لا تتحصل إلا بعد أن يستحضر متلقي هذه الآيات، قراءة أو سماعاً، كامل أجهزة وعيه الحسية (السمع) والعقلية (القلب) وكان حاضراً (شهيد) حضور وعي وتفكير وعلم بما يُلقى إليه، وما يحمله من انعكاسات على حياته وواقعه. وقد ورد أن الفرق بين الشهيد والحاضر، هو أن الشهيد عالم بما يحضر أمامه في حين أن الحاضر يقتصر على الحضور الفيزيائي من دون اشتراط العلم بالمحضور[19]. ما يعني أن كلمة "شهيد" في الآية، إشارة إلى اشتراط وجود فاعلية خاصة في المتلقي لإدراك واستخراج دلالات النص ومغازيه وليس مجرد التلقي السلبي الذي ينطبق على الحضور لا الشهادة.

مشكلة التفسير والاجتهاد الديني، أنه يقر ضمناً بدور القارئ في فهم النص وإمكانية الكشف عن معناه، كقولهم في تعريف الاجتهاد بأنه "بذل المجتهد وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي"، وتعريف الزركشي للتفسير بأنه "علم يفهم به كتاب الله"، وهي تعريفات تحيل إلى نشاط المجتهد أو المفسر الذهني في التعرف إلى مراد النص. إلا أن هذا الاعتراف لم يحفزهم على إطلاق إمكانات القارئ، بل دفع التراث التفسيري إلى تقليص دور المفسر كشخص، وتضييق هامش حريته في الفهم والبحث، ليصبح التفسير عملية جماعية يكون دور الفرد فيها نقل توجهاتها وترجمة أرائها أثناء ممارسة التفسير والاجتهاد، ليصبح المعنى معنى "نوعياً" يصل إليه نوع المفسرين لا أشخاصهم.

13. 4 القراءة: فعل مشاركة بين النص والقارئ

تبين لنا مما سبق، أن النص يضع القارئ ويفترضه وينزع إلى مراقبته والتحكم

---

(19) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 هـ، قم، ص. 292.

به، والقارئ يلقي على النص همومه وعبء وجوده في العالم وينزع إلى استعمال النص وحني معانيه واستعمال دلالاته. حيث تولد من هذا التجاذب والتضاد الحاصل بين الطرفين، ومن رغبة كل منهما في جذب الآخر إلى عالمه ورميه فيه، ما نسميه بعملية الفهم، التي هي أقرب إلى سيرورة وحركة حدوث وسلسلة تحققات، منها إلى تحقق دفعي واحد، تحصل أثناءه عملية إملاء وممانعة متبادلة بين القارئ والمقروء. فالنص يملي سياقاته وبناه ومرجعياته ومؤثراته، ويعطل أي نزعة من القارئ في تملكه وإقفاله، ويعلن انفتاحه على أي قارئ آخر، وقدرته على التمظهر والتجلي بأكثر من قراءة. والقارئ يعمل على إيجاد حيزه ومجال فاعليته الخاص ويبحث عما يشبعه ويرضيه، فيلتف على ما يمليه عليه النص ويجهد في إعادة إنتاجه وتشكيله ليلبي رغبته، وينهمك في إنتاج المعنى غير المعطى في النص، من خلال بناء دلالي يبنيه بنفسه على ضوء تجربته الخاصة.

من هذا الإملاء وهذه الممانعة، تصبح القراءة في صيرورتها العميقة عملية مشاركة خلاقة وحرة من الطرفين، واعترافاً متبادلاً بينهما، تأخذ حالة إصغاء من القارئ وانحناء واستجابة من النص، ويصير المعنى المنتج ثمرة تسوية بين حريتين ومقصدين. أي تنتقل القراءة من صدمة التضاد الأولى، والتجاذب الإكراهي بين الطرفين، إلى علاقة شعورية وعملية انصهار من كل طرف داخل الآخر، لتنتج العملية آخر الأمر النص والقارئ معاً.

اعتبار القراءة فعل مشاركة حرة بين القارئ والنص، دفع كبار الباحثين في علوم التأويل والنقد الأدبي، إلى الإعتراف بفاعلية كلٍ منهما في عملية الفهم، وأن المعنى لا يكون إلا ثمرة تفاعل بينهما. فنجد إنغاردن مثلا، يميز بين القطب الفني للنص، والقطب الجمالي له، حيث إن الأول يتعلق ببنية النص الأصلية كما هو وموجود بكيفية مستقلة عن الذات المدركة، ليصبح أشبه بالموضوعات الخارجية التي يتم الكشف عنها لا بناؤها، أما الثاني فيحققه القارئ ويتم بناؤه من طرف الذات[20].

كذلك، فقد رأى سارتر، أن المجهود المشترك بين المؤلف والقارئ هو الذي يُظهر الموضوع الملموس المختص بالنص والموضوع المتخيل الذي هو نتاج الفكر

---

(20) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 145-146.

ومن مختصات القارئ. فالقراءة، كما يفهمها سارتر، لا تقوم فقط على أساسية النص، بل على أساسية الذات القارئة أيضاً. فهذه الأخيرة لا تستكشف النص في مكوناته المادية الملموسة فحسب، بل وتخلق ـ بمعنى الإبداع والإنتاج وليس بمعنى الكشف ـ موضوعه الجمالي أيضاً. وهي تبدعه لأن النص لا يقوله أبدا ولا يحدده بأي حال من الأحوال. يقول سارتر: "تبدو القراءة، بالفعل، تركيبا بين الإدراك والخلق. فهي تفترض في الوقت نفسه أساسية الذات وأساسية الموضوع"[21].

الحاجة المزدوجة إلى الذات القارئة وبنية النص، تجعل من القراءة "عملية تركيبية للإدراك والخلق"، أي أنها تجعل منها تركيباً بين فاعليات الإدراك التي تدرك الموضوعات بصفتها موجودة ومتحققة بمعزل عن القارئ، وفاعليات التخيل أو الإبداع التي هي حيز القارئ في الإبداع والابتكار. لتكون القراءة نتيجة لذلك، عملية مؤلفة من شطرين: الأول هو إدراك الإنتاج الفني، أو اكتشافه وفي هذا الاكتشاف يكون النص بالنسبة للقارئ شيئاً حتمياً ويفرض نفسه عليه، أما الثاني فهو خلق القارئ لما يقرأه، وإبرازه إلى الوجود وإخراجه في صورة من الصور بناء على ما يدركه منه. فالقارئ، يكشف ويخلق في آن واحد: إنه يكشف عن مقومات النص وبناه الأصلية، ويخلق أو يبدع موضوعه الجمالي انطلاقا منها وعلى أساسها.[22]

كلام سارتر هذا، يفسر فكرته حول وجود فراغ في النص على القارئ أن يملأه. وهو مفهوم يقترب إلى حد كبير من مفاهيم إنغاردن حول "الفجوات" و"الفراغات" و"نقاط اللاتحديد" التي ينطوي عليها النص والتي يجب على القارئ إكمالها. فكلاهما يقولان إن النص يشير إلى "موضوع جمالي" غائب وغير محدد، ويتوقف تحقيقه وتجسيده على تدخل فاعليات الإدراك والتخيل التي تمارسها الذات الواعية أثناء القراءة.

ويرى ياوس أيضا، أن حياة النص لا تنجم عن وجوده في حد ذاته، بل عن التفاعل الذي يتم بينه وبين الإنسانية، وتاريخ النص ليس سوى علاقة التداخل بين الإنتاج والتلقي. فلا يمكن أبداً تصور حياة العمل الأدبي عبر التاريخ دون علاقاته

---

(21) Jean-Paul Sartre, What is Literature, p. 56.

(22) Ibid.

بالمتلقين، ودون مساهمتهم الفعالة التي تمنحه باستمرار، وهي تحاول فهمه وتأويله، أبعاداً وإضاءات جديدة دائماً، ويمكنها حتى أن تبدع أعمالاً جديدة تماماً انطلاقاً من تلقيها له[23].

أما إيزر فيرى أن النص "لا يشكل أو يصوغ معناه بنفسه"، بل هو بحاجة إلى ذات تتصوره أو تتمثله، ومن ثم فهو حتماً "نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ"[24]. فالمعنى عبارة عن حدث أو تجربة معيشة، لأنه ينجم عن تأثير معيش يمارسه النص على القارئ، وبناء دلالي يفرضه القارئ على النص، وليس مجرد فكرة يتم استخراجها من النص. فالمعنى المحصَّل، لا يمكن اختزاله بوصفه معنى يدلي به النص ولا نتاجاً ذهنيا أو اجتهاديا للقارئ، بل هو ثمرة التفاعل والتداخل القائم بين النص والقارئ أثناء سيرورة القراءة.

بين التضاد المتبادل، والانصهار بين كينونتي النص والقارئ (المفسر أو المؤول)، تحصل عملية القراءة وتتشكل، وتشق طريقها إلى الوجود. فلا يعود المعنى تجلياً لما يقوله النص، وتغدو عملية القراءة في صميمها وجوهرها عملية تفاعل وتداخل بين النص والقارئ، وحضوراً نصياً لا يمكن تغييبه ومصادرته إلا حين تتحول القراءة إلى استعمال أو استهلاك، وفاعلية قارئ لا يمكن اختزالها أو التقليل منها، كما كان التراث التفسيري يحرص على ترسيخه، لأن دور القارئ لا يقتصر على إنتاج المعنى بل يشمل إنتاج النص نفسه، من خلال قدرته على إعادة هيكلته وبنيته وصياغة الفرضيات حوله. لتصبح القراءة، بالإضافة إلى كونها فعل إنتاج المعنى، فعل إنتاج وتأليف النص أيضا.

التوجهات المعاصرة حول تفاعل القارئ والنص، ليست مستثناة من عملية قراءة النص الديني الإسلامي. إلا أن التراث التفسيري نزع إلى إلغاء دور القارئ، وإلغاء

---

(23) راجع: Jaus Hans Robert, The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding, From the Book of: Machor J., Goldstein P. , Routland, New York, 2001, pp. 7-12.

Also see: Ormond Rush, An Appropriation of Hans Robert Jauss, Potificia University, Italy, 1996, pp.16.

(24) W. Iser, Act of Reading, p. 31.

فاعلية النص الديني أيضاً من خلال سجنه داخل معان قررها السلف له أو تضييق سبل الوصول إلى معانيه عبر وضع مناهج عاجزة عن تجاوز المعنى المتبادر أو الغوص بما هو أعمق من سطح القول. اقتصر التراث التفسيري على تعداد شروط التفسير "الصحيح"، وهي شروط لا بد من توفرها مسبقاً في كل عملية تفسير، ولم يول ـ ولا يمكنه أن يفعل ذلك ـ أية عناية بعملية التفسير نفسها والنظر في سيرورات تحقق الفهم وتولد المعنى. وما كان لمنظومة التفسير تلك أن تقوم بهذه النقلة، طالما أنها محكومة بوهم إمكانية الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص، الذي هو مراد الله، المستقل عن القارئ والنص معاً، حيث إن النص بمثابة مستودع لذلك المعنى ووعاء له والقارئ متلقٍ سلبي وآلي له. فقواعد التفسير تعنى فقط باستخراج معنى النص المتقرر في علم الله قبل نشوء النص وقبل مجيء المستمع أو القارئ إلى الوجود، من خلال وضع سلسلة العلل الكفيلة بالكشف عن ذلك المعنى. وهي قواعد ما كانت لتفسح بالمجال في نشوء الوعي بعملية الفهم أو القول بأصالتها وفاعليتها في تقرير المعنى الديني، بحكم أن هذه القواعد محكومة لأفق تفكير يضع المعنى ضمن نظام الضرورة الضابط لجميع مظاهر الوجود.

هذا يعني أن تسليط الضوء على عملية الفهم والتعرف إلى عناصرها المتعددة، ليس مجرد انتقال من قواعد تفسير إلى قواعد أخرى، بل هو انزياح إلى أفق تفكير آخر مخالف للأفق التي تأسست عليه مبادئ التفسير وتم في داخله بناء خبرات فهم النص الديني، يتمثل بالتحول عن اعتبار القارئ مجرد "مكلَّف" مدفوع للتعرف إلى تكليفه، أو مجرد رِقٍ مُلزم بالتصرف وفق ما تقتضيه "رِقِيَّتُهُ"، إلى اعتباره كائناً حراً صانعاً لوجوده ومصيره، يعرض النص الديني نفسه عليه، باعتباره تجربة وحي مكتملة الفصول والأجزاء وحاوية لخبرات وعِبَر وأحاديث، تلقي على عاتقنا مهمة التعقل والتدبر وأخذ العبرة واستخلاص "الذكرى" منها.

13. 5 قصد الله وقراءة النص

ثمة فاعل إضافي لا بد من استحضاره في عملية التلقي الحاصلة بين النص والقارئ، ألا وهو قائل الكلام أو صاحب النص ومؤلفه. فالنص آخر الأمر ليس سوى وسيط بين ما يقصده المتكلم أو المؤلف وبين المستمع أو القارئ. حيث إن

المتكلم لا يقصد اللفظ لذاته بل يقصده من حيث هو حامل وطريق عقلائي لإيصال مراده (المعنى، القصد، التأثير) إلى المستمع أو القارئ، ومتى ما تحقق المعنى في ذهن المستمع واستقر، فإن اللفظ يتلاشى ويختفي ويبقى ما فُهم وما تم تصوره في ذهن المستمع أو القارئ. فعملية الاتصال هي إيصال للمعنى إلى ذهن المتكلم بواسطة رسالة لفظية أو مكتوبة، التي تقوم بمهمة نقل المعنى إلى ذهن المستمع أو القارئ. ومتى تحقق ذلك فإن دور الرسالة ينتهي ويبقى المعنى الذي هو المقصود الأصلي لعملية التواصل.

ويتميز القرآن بحضور قائله الدائم والمستمر، ليس بصفته متحدثاً عن موضوع من خارجه، بل لأنه مَرْكَزُ الكلام أو الحديث فيه، الذي يحيل كل الحقائق والوقائع إليه، ليكون الله محور الكلام، وأساسه وغايته النهائية. ورغم عدم حضور الله بصفته متكلماً أمام متلقي النص، فإن حضوره في النص قوي ومكثف، بحيث لا يعود للنص القرآني أية خصوصية مستقلة قبال الله أو إلى جانبه. فالقرآن لم يفصل بين حدث الكلام والمتكلم، وحدث الخطاب وصاحبه، بل ظل حضور المتكلم في النص مستمراً، إلى ما بعد حدث الكلام ولحظة الاتصال الأولى بين المتكلم والمستمع، بحيث يكاد حضور المتكلم يحجب النص نفسه ويدفعه إلى الخلف ويلقي عليه ظلال العتمة أمام الذات الإلهية المتعالية التي تجمع أجزاء الكون وأحداثه في سياق ولغة موحدة، تهدف آخر الأمر إلى توحد النص بالله واعتبار الكلام والمتكلم واحداً.

ولهذا كان هدف التفسير، الذي يمثل وجهة معاكسة لوجهة الاتصال بين المتكلم والمستمع أو المؤلف والقارئ، هو الوصول عبر الكلام أو النص إلى ذهن المؤلف والمتكلم للتعرف على ما يريده وما يعنيه من كلامه. حيث اقتصر البعض على ظهور اللفظ واعتبره محور مراد الله من النص، وتوسع البعض الآخر في عملية الفهم، وعمل على الكشف عن مقاصد الله الكلية وتجربة الوحي العامة في النص، وهي مرتبة معنى المعنى أو التأويل. إلا أن كلا الاتجاهين، قد انطلقا من مطابقتين: الأولى هي المطابقة بين قصد النص وقصد مؤلفه، والثانية هي التطابق بين المعنى المحصل في ذهن القارئ أو المستمع وما يريده الله ويقصده. وهذان التطابقان هما الكفيلان بتحقيق الفهم الموضوعي للنص، وبالتالي إمكانية الكشف الموضوعي عن المعنى الذي أراده الله والنفاذ إلى هذه المقاصد وتحديدها بكل موضوعية. بيد أن

التطابقين المزعومين، سرعان ما ينفكان ويتضاءلان، لأسباب يتعلق بعضها بطبيعة النص الذي نتلقاه ويتعلق البعض الآخر بطبيعة الفهم نفسها. حيث سيتبين لنا فيما يلي أنها تطابقات وهمية عاشت عليها وما تزال، علوم تفسير وفهم النص الديني.

13. 5. 1 التطابق بين قصد النص وقصد الله (أو النبي)

ذكرنا سابقاً أن النص الذي بين أيدينا، يغاير في شكله وظروف تلقيه، النص القرآني الذي تلقاه الأولون. الأمر الذي يغير من مرتكزات الظهور الأصلي، ويستدعي البحث عن ظهور آخر، يتعلق بزمن التلقي الراهن لا زمن الصدور. فالنص الذي يتلقاه المتلقي في زماننا ليس كالذي تم تلقيه شفاهة ومجزأً كما كان يحصل في لحظات التلقي الأولى، بل هو نص مدون ونتلقاه كاملاً، ومدعماً في ثبوته بسلطة الإجماع. وإذا أضفنا إلى النص القرآني مدونات الحديث، ومحصلات الإجماع، فإن النصوص المدونة لا تعود متطابقة في مقاصدها مع صاحب الكلام الأول، لأنها وصلت إلينا بفعل تدخلات وممارسات حذف وانتقاء وترتيب وضغط اجتماعي وترجيحات فردية، أدت جميعها إلى جعل المنظومة النصية، في شكلها وهيئتها وطبيعتها، ثمرة تزاحم وتدافع سياسي واجتماعي لاحق لزمن الصدور الأول للنص، ولا يملك قوة اليقين والجزم، بالمطابقة بينه وبين ما صدر عن النبي أو ما تلقاه من وحي. فمعضلة التطابق الأولى، هي عدم وجود قدرة حسم كافية لتثبيت التطابق بين المنظومات النصية المدونة، في هيئتها وترتيبها وتصنيفها ولفظها بل في مضمونها من جهة، وبين القول النبوي أو القرآني زمن النبي من جهة أخرى. وغاية ما استطاعت المنظومة الفقهية تأكيده، هو جواز أو وجوب العمل بهذه المنظومة، لا تأكيد المطابقة، لأغراض تتعلق بالخوف من انسداد الطريق المعرفي للعلم بمراد الله.

إذا فرضنا التطابق بين ما دون لاحقاً وما صدر عن النبي أو ما بلّغه من وحي، فإن مجرد صدور الكلام وتدوينه، يجعل للنص الديني وجودا خاصا ومستقلاً (بالمعنى الأنطولوجي) عن قائله وعن القارئ الذي يقرأه. فما إن يُكتب النص حتى يستقل بفعل الكتابة عن كل العناصر النفسانية التي تولد عنها، ويصبح حاملا لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت. ولا سيما أن النص المدون لم يحمل معه كامل عناصر التواصل التي كانت حاصلة أثناء حدث

التكلم. فالذي ينقل كامل مراد المتكلم ليس قوله اللفظي فحسب، بل واقعة الكلام المشتملة على اللفظ وظرف الكلام وظرف الاستماع وسياق التواصل بين المتكلم والمستمع. ومع فقدان أكثر عناصر واقعة الكلام، فإن المطابقة بين ما يقوله النص وما يدل عليه من جهة، وما قصده المتكلم من جهة أخرى تصبح منتفية. لتصبح القراءة وعملية التفسير والفهم "بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وعن حالته الذهنية وعن نواياه وعن مقاصده وميوله غير المعلنة"[25]، وليصبح النص قادراً على إثارة المعنى المفهوم بكيفية مستقلة تماماً عن مقاصد المؤلف الأصلية.

فما إن تتم كتابة الوحي بعد النبي، حتى يأخذ النص استقلاله وسيادته الخاصة ويذهب في طريقه الخاص، ولا يعود بالإمكان إقامة حوار مع النبي وسؤاله عما تعنيه بعض الآيات، وبالتالي لا يعود بإمكان النبي "حراسة النص الديني ضد أي سوء فهم أو استيعاب، لأنه لم يعد بالإمكان سؤاله عنه"[26]. ففعل الكتابة أو التدوين، يفصل النص عن أصله وموجده لدخول عناصر إضافية عليه، ويجعل النص الجديد ينخرط في علاقات تفسيرية جديدة، بحيث تصبح الإحالة إلى القارئ الأصلي تماماً كما الإحالة إلى المعنى الذي يقصده مصدر النص، ليست إلا قاعدة تأويلية وتاريخية بدائية جداً. ويصبح ما نسميه مراد الله وقصده من النص، "مكاناً فارغا يمتلئ وفق ظروف الفهم"[27]، بحسب تعبير غادامر. أي معنى يقبل التغير والتبدل كلما تغيرت ظروف التلقي ومقاربات ومسبقات القراءة. لذلك لم يعد بالإمكان مطابقة فهم النص مع مراد الله (أو النبي)، ولم يعد ممكناً سوى محاولة فهم ما يقوله النص في حد ذاته، فالمقاصد الممكن الكشف عنها أو التعرف إليها هي مقاصد الخطاب والنص وليست مقاصد قائله. فالممارسة الفعلية هي البحث عن "قصد النص" باعتباره منبعاً للدلالة والمعنى، ولن يكون بإمكاننا أبداً أن نختزل قصد النص نفسه إلى "قصد قائله" الذي يسبق النص، لأنه أصبح من الصعب تحديده وتأكيده.

---

(25) هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد3، 1988، ص 26.

(26) William Egger, How to Read the New Testament, Hendrikus Publication,USA, pp. 25.

(27) هانس جورج غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 26.

ولعل اعتماد الفقهاء والمفسرين على المعنى الظاهري للنص، رغم ظنية مطابقته لمراد ومقصد قائله، مؤشر واضح على انفصال النص عن صاحبه، واستقلال مدلوله عن مراد مقصد قائله. وبالتالي لا يعود المعنى الذي حصله المتلقون الأولون، وفهموه أنه مراد الله، يستنفد معنى النص وينحصر به، إذ كلما انتقل النص من سياق ثقافي أو تاريخي إلى آخر، فإن إمكانية توليد معان جديدة تصبح واردة. فبمجرد صدور الكلام عن قائله وتحوله إلى كيان مادي مدون ومستقل عن قائله، فإن مدلوله أيضاً ينفصل عن مراد قائله، ويصبح بإمكانه توليد معان ودلالات لم يتوقعها أو يقصدها صاحبها. ولعله لهذا السبب اكتفى الفقهاء والمفسرون بالتركيز على المعنى الظاهري الذي يولده اللفظ، رغم عدم اليقين بمطابقته لمراد قائله، لأن اليقين بالمعنى الأصلي للنص أصبح بنظر الكثير من الفقهاء ممتنع، وكان لا بد من اعتماد الظن بمعنى النص منعاً للقول بانسداد طرق الوصول كافة إلى مراد الله. فالوصول إلى المعنى الأصلي، كما يقول غادامر، "سيظل ينقصها دوماً جزء من الإيقاعات المتموجة في النص الأصلي"، فلا يجوز "مقارنة ما يريد نص ما أن يقوله، بوجهة نظر نهائية يُتَمسك بها بعناد، إذ لا يوجد أي منهج يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص"[28].

هذا لا يعني أن مراد الله أو قصده يضمحل ويتبدد بمجرد صدور الكلام عنه أو تدوين كلامه في مصحف جامع، بل يعني أن هنالك قصدين مستقلين وحاضرين ومتداخلين أثناء عملية القراءة، هما قصد النص وقصد الله، لا يمكن تغليب أحدهما على الآخر أو حصر مرجعية المعنى بأحدهما ولا يمكن التطابق بينهما. وكان بول ريكور قد نبه إلى مغالطتين في تداول النصوص: "إحداهما المغالطة القصدية (intentional fallacy)، التي تتشبث بقصد المؤلف معياراً لأي تأويل سليم للنص، وثانيهما مغالطة النص المطلق: أي مغالطة أقنمة النص وتجسيده بوصفه كياناً لا مؤلف له"[29]. فإذا كانت المغالطة القصدية تبالغ في الاستقلال الذاتي للنص، فإن المغالطة المعاكسة تغفل أن النص يظلّ خطاباً ينقله شخص ما، ويقوله شخص لآخر عن شيء ما. ومن المستحيل إلغاء هذه الخاصية الرئيسية للخطاب، أي خاصية وجود

---

(28) غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 22

(29) بول ريكور، نظرية التأويل، ص.

متكلم قاصد للكلام، وإلا أدى ذلك بنا إلى "اختزال النصوص إلى أشياء طبيعية، أي إلى أمور لم يصنعها الإنسان، بل نجدها كالحصى مبثوثة على الرمال"[30]. بهذا المعنى، ورغم تعذر استحضار مؤلف النص للاستفسار منه، فإن المؤلف يبقى دائماً بعداً من أبعاد النص، ويظل معنى المؤلف النظير الجدلي لمعنى النص اللفظي، حيث لا يمكن تفسير اي واحد منهما إلا من خلال الآخر[31].

من هنا، يبقى لمعنى النص الديني مظهران: المعنى الذي يريد الله أو النبي نقله إلينا، والمعنى الذي ينقله الخطاب الديني فعلاً. وهذان المظهران ليسا سوى تعبير عن الجدل بين المعنى الذي يودعه الله في كلامه، والمعنى الذي يفيض من النص نفسه كلما حصلت حالة احتكاك بينه وبين القارئ أو المستمع[32]. وهذا يشبه تفرقة هيرش بين المعنى الذي أراده المؤلف (القصد) والمعنى الكامن في النص[33] الذي يقوم بالتكلم بعد غياب المتكلم الحسي أو من ينوب عنه، بحيث يمكن الوصول إلى قصد المؤلف من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص.

13. 2.5 التطابق بين الفهم ومراد الله (أو النبي)

كذلك لا تمكن المطابقة بين ما يُحصِّله القارئ أو المفسِّر من معنى وما يقصده الله في القرآن أو النبي في الحديث المروي عنه. إذ إن هذه المطابقة مرتكزة على وهم المباشرة في علاقة المفسِّر بمبلِّغ الوحي، ووهم المباشرة في علاقة الله أو النبي (مبلغ الوحي) بجمهور القراء الذين يقرأون كلامه مدوناً. إذ إن فهم النص المدون، مع غياب الاتصال المباشر بمصدر النص، لا يتوجه نحو قصد الله أو النبي بقدر ما يتجه صوب العوالم والمرجعيات التي يفتتحها النص الديني ويتيحها بنحو مستقل عن قصد قائليه. ولهذا فإن قصد الله أو النبي بعيد عن متناول أيدينا، وليس بوسعنا سوى تخمينه، إذ إن المعنى يتولد في فضاء دلالي للنص يضعنا أمام محتملات للمعنى ما

---

(30) المصدر نفسه.

(31) المصدر نفسه.

(32) راجع فكرة الهوية والإسناد في كتاب: بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 33-38.

(33) Hirsh, E.D.JR, Validity in Interpretation, Yale University press, 1969. PP. 1-10.

علينا سوى اختيار أو ترجيح أو تفضيل أحدها[34]. فالمسافة تبقى قائمة بين الرغبة في الكشف عن مراد الله، وبين البناءات والاختيارات والترجيحات التي يقوم بها المفسِّر أو القارئ داخل النص، حيث تكون إمكانية العبور من الجانب الموضوعي للفظ النص إلى الجانب الذاتي الذي يُعبِّر عن قصد الله أمراً لا يمكن توفره أو الظفر به.

بذلك تنتفي المطابقة بين إنتاج النص وفهم النص، فما فُهم يبقى غير ما قصد. ولهذا بالتحديد سعى المفسرون، بعد أن أنكروا إمكان اليقين بفهم مراد النص أي مراد الله، إلى البحث عن المعنى الذي يرضاه الله ويقبله، أي البحث في عملية الفهم المُسوَّغة والمشروعة، وليس البحث في المعنى المُسوَّغ، ليصبح التفسير بذلك بحثاً في عملية الكشف وليس في المكشوف، وتكون مشروعيته مستندة إلى مشروعية آلياته، وليس المطابقة بين المعنى المحصَّل ومراد النص الواقعي.

الفصل بين ما فُهم من النص وما قُصد منه، يعني أن الانتقال في عملية الفهم من اللفظ إلى المعنى، ليس بالأساس عملية توسيط النص لغرض الوصول إلى ما أراده الله، بل هي عملية باحثة عن المعاني المحتملة والممكنة التي يقدمها النص عن مراد المتكلم، إذ إن القراءة وعملية التفسير والفهم كما يقول غادامر، هي "جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وعن حالته الذهنية وعن نواياه وعن مقاصده وميوله غير المعلنة"[35]، ويكون المعنى المفهوم هو ما يثيره النص الديني بنفسه في ذهن المتلقي بكيفية مستقلة عن مقاصد الله أو النبي الأصلية.

13. 6 الأفق الاجتماعي والثقافي للقراءة

ينزع التراث الديني وبعض الاتجاهات المعاصرة في تفسير النص الديني في الإسلام، إلى التعامل مع التفسير من حيث هو تفاعل حصري بين المفسر والنص بمعزل عن الفضاءات الثقافية والاجتماعية والتاريخية المحيطة بالتفسير، والتي لا

---

(34) يقول هيرش قولاً مقنعاً: «إن فعل الفهم في البداية تخمين لطيف (أو مغلوط) ولا توجد مناهج لتكوين التخمينات، ولا قواعد لتوليد البصائر. إذ تبدأ الفاعلية المنهجية للتأويل حين تباشر باختبار ونقد تخميناتنا» المصداقية في التأويل، مطبعة جامعة ييل، 1967، 203.

(35) غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 36.

يمكن النظر إليها باعتبارها ظرفاً خارجياً لحدث التفسير والفهم، بل هي عناصر مُوجِّهَة له ومُتَحَكِّمَة به ومُؤثِّرَة عليه. ومهما ادعت أية قراءة استقلاليتها، فإنها لا تكون منتجة إلا داخل نظام اجتماعي ووفق استراتيجيات ثقافية، تُوجِّه جميعها المفسرين أو القراء، وتحدد لهم مراجعهم وتمنحهم افتراضاتهم المسبقة.

فالقراءة تحصل داخل المجتمع لا داخل النص فقط، كما أن دلالات النص ليست كامنة في ذاته، بل تتشكل بالنسبة إلى مفسر أو قارئ معين في مجتمع معين وفي عصر معين، وتنبثق في اللحظة التي تُمارَس فيها القراءة. فلا وجود لقارئ مجرد أو قراءة لاتاريخية، بل إن كل قارئ فعلي يمتلك طبيعة اجتماعية، وكل قراءة تحصل في لحظة تاريخية محددة محكومة بنسق مميز من التصورات أو المفهومات، يدور من حولها النشاط التأويلي وتمنحه صورته الخاصة وتنتقي له أساليبه وأدواته وإجراءاته، وتبرر طابعه.

لذلك، مهما عُرف عن النص باستقلاليته، فإنه يتشكل وينبني في فضاء ثقافي يصير جزءاً من البنية الاجتماعية. فلا يمكن إنتاج النص إلا ضمن فضاء ثقافي ولا يمكن فهمه أو تأويله إلا من خلال مجموعة من القيم والمقولات التي تكرسها مجموعة ثقافية معينة. فالنص عبارة عن مجموعة النصوص المعترف بشرعيتها داخل ثقافة محددة، تشكل جزءاً من نظام الثقافة، وهو بطبيعة الحال جزء من نظام أكبر هو البنية الاجتماعية التي تترك آثارها على الإنتاج الثقافي وعلى إنتاج النص معاً. فالثقافة ليست خزاناً من المعلومات ولكنها عبارة عن آليات تشتغل بواسطة الرمز وآليات معرفية، لمد النصوص بالنماذج الشكلية. فهي نظام سيميائي قبل أن تكون مجموعة من المعلومات والمعارف، ووظيفة الثقافة هي إعادة توزيع النصوص ودمجها في نظام أوسع هو النظام السوسيو ثقافي. فنحن نعبر عن هوياتنا الاجتماعية من خلال ما نقوم به من أعمال وما نعبر عنه من كلام[36].

---

(36) راجع: حسن خمري، نظرية النص، ص. 251-256، راجع ايضاً: Jean Marie Goulemot, Figures du Lire, Rivages, Paris, 1985, pp.91. Also See: Chapman Rosemary, Henry Poulaille and Proletarian Literature, Amsterda, Altanta GA., 1992, pp. 59-60. Aslo See: Rogers M., Towards a Phenomenological Sociology of Literature, New York State Press, Albany, 1991, pp. 91, 129.

لذلك لا بد في فهم النص من الرجوع إلى السنن اللغوية والاجتماعية المشتركة التي تنظم الأدوار في المجتمع وتعبر عن حاجاته ومتطلباته. فلا يستطيع أحد فهم المرسلة من دون معرفة الشيفرات الاجتماعية والنصية المناسبة. بل إن ممارستك للنص تفترض انتماءك إلى جماعة التفسير العلمية التي تتطلب الانتماء إلى نسق اجتماعي، ومؤسسة محددة، يمكن تمييزها عن باقي المؤسسات الاجتماعية. حيث يتم اختيارك وإدماجك مع مبادئ معيارية مخصوصة، ويجعلك موضوعاً لمراقبة اجتماعية. يقول توماس كون: "إن الحجج والإثباتات ومسائل البحث أمور لا يمكن فصلها عن اللعبة الاجتماعية التي هي جزء منها"[37]. فيكون المعنى المحصل من النص ليس ثمرة رغبة الأفراد وقرائحهم فحسب، بل هو نتاج مران على دور اجتماعي يسبق دخولنا الحياة المهنية ونتاج ضبط مستمر (دوزنة) لأبناء المؤسسة العلمية بواسطة أنفسهم[38]. وهذا ما يجعل جماهير القراء الغريبة ثقافياً واجتماعياً وتاريخياً عن بيئة النص وخلفيته عاجزة عن "أن تتغلغل في العمل الأدبي بنفس السهولة التي تمنحها الألفة للمجموعة الاجتماعية الأصلية"[39].

13. 7 سلطة ورقابة مؤسسة التفسير

إذا كان الفضاء الاجتماعي والمتخيل الثقافي بمثابة شيفرة لا بد منها لفهم النص الديني وفك الكثير من رموزه وإحالاته، فإن عملية التفسير نفسها تخضع لرقابة منظمة من خارج النص، تفرض عليها الالتزام بمجموعة قواعد ومعايير لسانية وجمالية وأخلاقية، مُعترف بها ومصادق عليها في المجتمع، تتمكن من خلالها، هيئات اجتماعية وثقافية تمثل إيديولوجيا دينية سائدة، من تحديد كيفية القراءة وصياغة شيفرات القراءة، ومن مراقبة سير العملية التأويلية ووضع المائز بين النشاط السوي وغير السوي، الممدوح والمذموم.

---

(37) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة، 1986، راجع مقدمة الكتاب، ص. 5-29. راجع أيضاً: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ص. 149-160.

(38) ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع المعرفة، ص. 1-82.

(39) Robert Escarpit, sociologie de la littérature, p. 106.

هذا يجعل من عملية فهم النص الديني وتفسيره، نشاطاً اجتماعياً أكثر مما هو جهد فردي، بمعنى وجود منظمة اجتماعية تراقب نشاط التفسير، وتفرض على المفسر الانتماء لجماعة التفسير والتماهي مع مبادئها وقواعدها. أي هي عملية مراقبة ومسيطر عليها، تجعل معنى النص نتاجاً لإلزامات اجتماعية وإكراهات وممارسات وضغوطات سلطوية وثمرة سياسة "الحقيقة" الخاصة بإيديولوجية المجتمع المهيمنة في داخله أو داخل جماعات تضامنية خاصة. فالانتماء إلى مؤسسة التفسير يعني أن تنتمي إلى نسق اجتماعي، أو مؤسسة اجتماعية محددة، يتم من خلالها إدماج القارئ أو المفسر مع مبادئ معيارية مخصوصة، تجعله موضوع مراقبة اجتماعية ونتاج مران على دور اجتماعي، تجعل نتاج المفسر ملائماً لانتظارات الزمرة وتوقعاتها، وليس ثمرة لجهد الأفراد وحدهم. هذا يتجلى بوضوح في التزام المفسرين بنفس القواعد والمعايير، التي لا تكتسب قوتها من صلاحيتها العلمية أو فاعليتها المنهجية، بل تكتسبها من كونها قواعد ومعايير مشروعة، استمدتها من تفسير "السلف"، واعتمدتها مؤسسة التفسير معياراً للتفسير "الصحيح" أو المذموم".

فهناك دائماً في المؤسسة الاجتماعية "جماعة معينة" تمتلك فهماً مناسباً عن الحقيقة وعن الواقع. هذه الجماعة هي مجموع "الخبراء" أو "المتخصصين". يقول أمبرتو إيكو: "إن الفكر أو الرأي الذي يحدد الواقع يجب إذن أن يرجع إلى جماعة من الخبراء، وهذه الجماعة يجب أن تكون مبنية ومتخلقة بحيث تأخذ المبادئ فوق الفردية بالحسبان"[40]. هذه الجماعة تحولت في فضاء الفكر الديني: إلى "هيئة متعالية" تضمن اشتراك جميع الذوات في التقيد بفهم معين عن الحقيقة، وإلى "هيئة عليا" تراقب التأويلات المختلفة، التي يجب أن تحظى بموافقتها لكي تكون مقبولة ومناسبة.

طبعاً، نحن لا نتكلم هنا عن جماعة ذات تكوين مادي مباشر يشبه تكوين السلطة السياسية، فالسلطة والمرجعيات المعرفية هي عبارة عن إطار علائقيّ ما، في توزيع المعرفة وإنتاجها، يُنتج في داخله جسماً تراتبياً وهيكلية خاصة به، ويقيم نوع علاقة أو تفاهم مع السلطة السياسية، تخوله مراقبة سير النشاط المعرفي في حقل من الحقول، ويكون الانتماء إليه والتقيد بقواعده شرطين لأي نشاط علمي أو بحثي.

---

(40) راجع Umberto Eco,The Limits of Interpretation, Midland Book, USA, 1990, p222. أيضا: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008.

وهي أطر لم تنبثق من حاضر مقطوع عن الماضي، بل نتاج تراكم تاريخي للتجارب، وبناء تدريجي لم يخل من الهدم وإعادة البناء والتكميل والتصحيح، ليولد آخر الأمر مجالاً علميا منظماً لحقل من الحقول، لا يكتفي بتوفير مناهج وقواعد للتفكير، بل يضع أنظمة اعتراف ومراقبة ومحاكمة لأي نشاط أو ممارسة علميتين.

لذلك، وكما أن صياغة الخطاب تمر عبر المؤسسة المعرفية أو "الانتظام المعرفي" الذي يحدد حقل الموضوعات وميدانها وجملة المناهج المطبقة والقضايا الصادقة الموظفة ولعبة القواعد والتعريفات والاصطلاحات والآليات، فإن على أي قراءة للنص، أن تلتزم أيضاً تلك الانتظامات المختلفة، لتوليد المعنى والفهم.

ويشير جون غايبل في كتابه "الإنجيل كنص أدبي"، إلى أن التقليد الديني، الذي هو بمثابة وعي منظم ومنضبط للوعي والسلوك الدينيين، يسبق حتى تشكل النصوص الدينية، ويكون محدداً لها ومراقِباً لسيرورة تشكلها وعملية تفسيرها. يقول غايبل: "في الفهم المشهور فإن الإنجيل هو مصدر الدين لكن حقائق التاريخ تقول العكس: الدين هو الذي خلق النصوص وليس العكس. كان هنالك دين لإسرائيل قبل أن يكون هنالك كتابات مقدسة. كان هنالك كنيسة قبل أن يكون هنالك نصوص مسيحية مقدسة. صحيح أن هنالك من تأمل الإنجيل ثم أسس ملته الخاصة على هذا الأساس، ولكن هذا لم يحدث في الفراغ. فهكذا أفراد قد تفاعلوا وعملوا داخل تقليد. فالإنجيل ليس العنصر المكون الوحيد في تأسيس الجسم الديني. وكما أن الدين يخلق النصوص فإن الدين يفسر النصوص، وهي وظيفة كل جسم ديني في توسيط الإنجيل وتداوله بين أفراده. فالإنجيل ليس مفسراً بذاته، إنها عملية معقدة تستخلص من كتابات اليهودية والمسيحية القديمتين. ولكي يفعل هذا التفسير فعله، فعلى الإنجيل أن يُنتقى ويختار من مواده ويتم تفسيره بعناية. هكذا انتقاء وتفسير يتطلب جهازاً مسبقاً من الاعتقاد الديني لكي ننظر إليه بعيون دينية. فما نراه بعيوننا الدينية عندما ننظر في الإنجيل هو ما نتوقع أن نراه: المألوف والمعتاد. وهذا ليس الأقل من المعجزات المصاحبة لهذا الكتاب اللافت"[41].

---

(41) John Gabel, The Bible as Literature, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 303.

تصوير غابيل، (الذي يُشبِه أيضاً حركة الوعي الإسلامي في سيرورة تداوله فهمه للنص الديني)، يؤكد على ضرورة وجود وعي ديني منضبط وقادر على تسيير شؤون الجماعة الدينية وتوليد معارف دينية وفهم معين للنصوص، وهو وعي يسبق تشكل النصوص الدينية بصيغتها النهائية والمغلقة، أي عدم أمكان الزيادة أو النقيصة فيها. ويسبق حتى تفسير وفهم النصوص الدينية، وهما لا يحصلان بشكل عفوي، بل هما نتاج عملية معقدة من الانتقاء والحذف والترجيح تقوم به جهة مخولة بإدارة الشأن الديني. ما يدل على وجود جماعة منظمة للوعي الديني منذ رحيل المؤسس، لا تكتفي بالتحكم بصيرورة الفهم الديني، بل تشفع ذلك بمراقبة تشكل نصوصه ووثائقه.

13. 8 عملية الفهم والتراث التفسيري

يعد التراث التفسيري بمثابة النص الثانوي الذي يعيد في صورة شرح أو تعليق ما أقره النص الديني الأصلي من معطيات ثابتة ويترجم محتوياته الدلالية، إلا أنه في اللحظة التي يعيد فيها النص الثانوي ما قاله النص الأصلي، فإنه يعبر عن الذي لم يقله قط إلى درجة أنه لا يكرر النص الأصلي وإنما يستحضر ما لم يقله ويبدو غريباً عن طبيعته وخارجاً عن نطاقه[42]. فالنصوص الثانوية، هي كتابة عن الكتابة، ووظيفتها تجلية الجوانب الأكثر بروزاً في النص والأكثر إثارة أو التباساً، وتوضيح المعاني التي يرى المفسر أنها ذات قيمة كبيرة مع إمكانية كبيرة بتعريضها للتشويه والإعاقة. كما أن التفسير يساعد على بناء نصوص جديدة إلى ما لا نهاية، ومهمة نص التفسير أن يقول ما كان قد قيل بصوت خفي في النص الأصلي، ليكون التفسير بذلك شكلاً من أشكال إنتاج النص وإعادة دمجه ضمن منظومة سيميائية جديدة وبنية دلالية مغايرة للنص الأول[43].

فقواعد التفسير المهيمنة، هي نتاج تاريخ سوسيو ـ ثقافي، يشكّل ويُقولب قراءاتنا من بُعدين اثنين، بعد معاصر نشهده ونعيشه ونساهم في بنائه، وبعد آخر موروث عن الماضي. إذ "ثمة تاريخ مؤسَّس ومؤسطر لم نشهده بالتأكيد ولم نعاصره،

(42) نظرية النص، ص. 301-319

(43) المصدر نفسه.

ولا بد من بنائه والبحث عنه في مختلف لحظات التاريخ الثقافي الإسلامي، للتعرف إلى العوامل التي تتحكم في قراءتنا للنص"[44]. لذلك نجد أن كل قراءة حالية تؤثر عليها القراءات السابقة عليها، وهناك مكتبة تفاسير، لا تقتصر على مجرد مجموعة من نصوص التفسير والتأويل، بل هي أيضاً نسق أو نظام كامل من طرائق الفهم والتقييم، تغذي القارئ المعاصر وتوجه فهمه وقراءاته للنص، فلا وجود لأية قراءة معزولة، فكل قراءة، كما يقول مانفريد ناومن، "هي قراءة مقارِنة، هي وضع الفهم في علاقة مع فهم وتفسير آخر، وكما يوجد تحاور وتناص بين النصوص، فهنالك أيضاً تحاور وتنّاص في ممارسة القراءة نفسها"[45].

وقد أنتج المسلمون عدداً لا يحصى من التفاسير وعلوم القرآن وعلوم السنة ونصوص أئمة المذاهب، وهي نصوص نسجت حول النصوص الدينية الأصلية، وتكاد تكون بديلة عنها، بحكم أن أية قراءة للنص الأصلي أو مسعى لتحصيل معنى له لا بد أن يمر عبر التفاسير والشروحات والتعليقات. فنحن لم نعد، في معرض قراءتنا للنص الديني، نقرأه مستقلاً ووحده، بل عبر تفاسير وكتب استنباط وشروحات عديدة، تُبيِّنُ ما خفي علينا من معانٍ وترشدنا إلى أصول فهمه وتفسيره، إلا أن مقولاتها الخاصة تفرض نفسها علينا بالمقابل وتسجن النص الأصلي داخل جدران مسبقاتها وتحكماتها الاستدلالية، الأمر الذي يعيق عملية التلقي المباشر بين القارئ والنص، ويحجب التفاعل المباشر والإيحاء الخالص الذي يتدفق من النص باتجاه القارئ، ويعطل قدرة القارئ على التموضع داخل النص، ويشوش عليه التقبل الشفاف والمباشر لما يبثه النص في وعيه وما يمكن أن يفتح عليه من عوالم وآفاق وجود.

فالتفسير المأثور لا يكتفي بترشيد القارئ والمفسر بل يملي عليه ويأمره وينذره من عواقب الانزياح عن التفسير "الممدوح" أو "المستقيم"، الأمر الذي يضيق حيز التفسير الجديد، ويعطل الفاعلية الحرة والخلاقة، المفترض أن تكون حاضرة في كل حالة تلقٍ للنص الديني، تماثل التلقي الأول له حين صدوره، حيث كانت فاعلية

---

(44) Jean Marie Goulemot, figures du lire, De la lecture comme production de sens, in pratiques de lecture. op. cit., p. 95.

(45) مانفريد ناومن، المؤلف والمرسل إليه والقارئ، مجلة اللغة والادب، عدد 2، 1993، ص 165.

النص وحيويته وقوة تأثيره متحققة عبر حواريته المباشرة مع كل الذين خاطبهم، مؤمنين ومشركين، مسلمين وكتابيين، وعبر المساحة الحرة التي تركت للمتلقين الأوائل في تحسس إيحاءات النص وتمثل معانيه.

ويمكن القول أن التراث التفسيري، الذي بدأ في فترة ما، مجرد مقترحات علمية خالصة في فهم النص الديني وتفسيره، تحول مع الوقت إلى أرثوذكسيات[46] ومنظومات رسمية، أخذت تتعالى بحقائقها وتفرض نفسها على القارئ المعاصر، وتضغط عليه للالتزام بمباحاتها ومحذوراتها المعرفية، مستعينة بجهاز رقابة متغلغل داخل المكون الثقافي للمجتمع، وبشيء من التحالف أو التفاهم مع سلطات المراقبة والعقاب الرسمية. فلم تعد منظومة التفاسير المتشكلة تقدم نفسها بوصفها خياراً معرفياً خالصاً، بل تطرح نفسها منظومة إستقامة كاملة تضبط بشكل صارم إيقاع التفسير، وتميز بين الممدوح منه والمذموم، بحيث يصعب بل يستحيل التفكيك بينها وبين النص المفسَّر. فالمفسَّر وقواعد التفسير ومبادئه والمفسِّر هي عناصر مجتمعة ومتلاحمة داخل نسق موحد يفرض التزام مبادئ وقواعد محددة.

وقد رأى محمد أركون أن التراث التفسيري الذي وصل إلينا "هو عبارة عن خلق جماعي شارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار"[47]. أي أن التراث الديني ليس فقط ما جاء به النبي، أو النصوص التأسيسية الأولى والأولية، بل هو أيضاً نصوص ثانوية نسجت وما زالت تنسج حول النص. فإذا كان الوحي قد أُغلق نهائياً بموت النبي، فإننا نجد أن تفسيره وشرحه وترجمته التي تشكلت لاحقاً، أصبحت جزءاً من المنظومة الشعائرية

---

(46) آثرت استعمال الكلمة بصيغتها الأجنبية، وهي مركبة من كلمةOrtho اليونانية وهي بمعنى المستقيم أو الصحيح، وكلمةDox وهي بمعنى الرأي أو تعاليم أو أفكار. وقد أصبحت الكلمة بمثابة تعبير عن التزام عقيدة دينية قويمة وفق ما تحدده وتراه هيئة مشرفة ذات سلطة. ثم صار للكلمة استعمال أوسع من ذلك، لتدل على التطابق مع عقيدة متبعة أو سلوك سائد، وتأخذ معنى Conventional أي المعتقد أو الرأي أو الموقف السائد. راجع:
Britanica.com, WorldIQ.com , Merriam.com. (Word: Orthodox).

(47) محمد أركون، الفكر الإسلامي: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص. 81-85 .

والأخلاقية والقانونية داخل الدين، بحيث يصعب التمييز بين ما جاء به النبي وما تشكل من تراث مدون وتفسيري بعد وفاته.

ولا يمكن هنا إعتبار التراث التفسيري جهداً فردياً، أو مجرد حالات إبداع علمية منفصلة عن التفاعلات الاجتماعية والضغوط السياسية بعد النبي، بل هو ناتج عن عملية تاريخية بطيئة من الانتقاءات والحذف ونشر بعض الأسماء والمؤلفات والمدارس والأفكار دون غيرها طبقاً للأغراض المستهدفة، وحصيلة عمل جماعي لا فردي، ساهمت في تشكيله وبلورته أجيال متتالية من الفقهاء ورجال الدين الكبار ومؤسسي المذاهب والأئمة المجتهدين، لتصبح نتاجات هؤلاء، بعد أن يتم تشذيبها لتصبح متشابهة أو منسجمة فيما بينها، وفعل التكرار واعادة الإنتاج السكولاستيكية لها، تصبح بمثابة لازمة للنص الأصلي لا تنفك عنه، بحكم أنها تمثل الضابط الضروري في التحكم بحركة توليد المعنى من كل نص مقدس، والمعيار في صحة وخطأ أي تفسير له.

وهذا ما حول التراث التفسيري والتأويلي للنص إلى منظومات منغلقة على نفسها، ترفض طرح أي سؤال جذري على ذاتها، وعاجزة عن تغيير آلياتها عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك. بل نجدها تمارس مع المغاير لها أو المستجد، ما يسميه أركون، بوظيفة الهضم والتمثل، بأن "تعيد تأويل الوقائع المنحرفة أو المضادة للتشكيلة المعرفية لكي تصبح مطابقة لمبادئها الأساسية. كما أنها تمارس دورها عن طريق التقليص والتضييق، أي عن طريق تجنب كل شيء أو كل منبه أو حافز يزعزع تماسك النظرية ويشكك بها، وحذف ما عداها من ساحة الإسلام لتكون الممثل الوحيد للإسلام الصحيح، ثم عن طريق عقلنة ما هو غير عقلاني. فيصبح الحاضر بذلك محتقراً باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي، لغرض تأمين انتظام المؤمنين وانصهارهم داخل مجموعة محددة تخلع على مقولاتها صفة الصحة المطلقة"[48].

مع صيرورة التراث التفسيري جزءاً مقوماً لخط الاستقامة، الذي أضيف بتقادم الزمن إلى سلطة السلف، أصبح إلى جانب سلطة اللفظ، أصلين حصريين للمعرفة الدينية، تقاس عليهما سائر المعارف وتستمد سائر النشاطات الذهنية مسوغاتها

---

(48) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996، ص. 61-83.

ومشروعيتها. فتم بذلك ترسيخ منظومة إستقامة، ليس فقط في السلوك بل في المعرفة والفهم أيضاً، يُمَكِّن التراث التفسيري الممدوح، والقائم على قواعد وضوابط ممدوحة، من الضغط على القراءات المؤمنة، لينتهي الأمر بالخلط بين المدونات التفسيرية ومضمون القرآن، ويتولد اعتقاد ساذج بوجود تطابق تام بين التفسير ومعنى النص القرآني ودلالته.

13. 9 أفق النص وأفق القارئ

هنالك نوع من غرابة مزدوجة في الفهم المعاصر للنصوص القرآنية، بسبب أن النص جاء من مسافة بعيدة ما يجعله غريباً على القارئ بسبب لغته ومنطقه الداخلي وجذوره الممتدة من سياق تاريخي بعيد. كما أن القارئ يجد نفسه في سياق مختلف عن النص بسبب ان شروط حياته وتوجهه ومسلكه الذهني تختلف جميعها عن زمن القراء الأوائل. أي نحن أمام التقاء بين أفقين مختلفين متباعدين، أفق القارئ المنتمي إلى الزمن الحاضر، وأفق النص، الذي تشكل ودون وأحيط بفضاء تفسيري في فترة تأسيسية خاصة لكنه يضغط عبر المؤسسات الراعية له بالإبقاء على راهنية المنظومة النصية، سواء أكانت في النصوص الأصلية أو النصوص التفسيرية الحافة بها والمرافقة لها.

فكل تأويل، كما يقول غادامر، "مرتبط بوضعية ما، وتُشكله وتُحدده المعايير النسبية تاريخيا في ثقافة محددة". والمؤول لا يمكنه أبداً أن يضع ذاته جانباً وهو يحاول فهم النص وتأويله، وهذه الاستحالة هي بالضبط ما يجعل المعنى نتاجاً لمشاركة المؤوّل وتدخله الخاص في عملية الفهم. كذلك فإن الماضي يشارك الحاضر في معنى النص، ما يجعله -أي الماضي- معاصراً دائما للحاضر. وهذا لا يعني العودة إلى الحياة الماضية أو تكرار شيء مضى، إذ لا يمكن الوصول إلى المعنى الأصلي للنص، لأن عملية الفهم أو التفسير، "سيظل ينقصها دوماً جزء من الإيقاعات المتموجة في النص الأصلي"، ولا "تجوز مقارنة ما يريد نص ما أن يقوله، بوجهة نظر نهائية يُتَمسك بها بعناد"[49]، بحكم عدم وجود منهج يضمن لنا الوصول إلى حقيقة النص.

(49) هانس غادامر، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 22.

بهذا تكون القراءة قائمة على التفاعل بين النص والمؤول، ويتحقق فيها انصهار أو اندماج بين أفق الحاضر (أفق المؤول) وأفق الماضي (أفق النص). إذ إن أفكارنا الخاصة تلعب دوراً حاسماً، في إحياء معنى النص، وهي ليست مجرد موقف خاص نفرضه على النص، بل هي خلفية تساعدنا على استيعاب حقيقي لمضمون النص. فالتفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة وتجربة النص هو الذي يوصلنا "إلى شيء مشترك بيننا". ليصبح الفهم، في سياق التجاذب بين الأفقين، عبارة عن تسوية بينهما، حيث يثير المؤول، حركة مستمرة من النقاش تؤدي في نهاية المطاف إلى تسوية، بحكم أن التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص، بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما[50].

وإذا كان من الصعب إلغاء دور المفسر ذاتاً وكينونة قائمة في التاريخ، فإنه من غير الممكن تموقع هذه الذات خارج التاريخ، بل هي موجودة دائماً داخل التاريخ تعيشه وتعانيه، يقول غادامر: "فلا ينبغي أن نتناول التاريخ من الخارج أو من الأعلى في إحالة موضوعية مصطنعة، فالتاريخ شيء نعانيه دائماً من الداخل بما هو كذلك، من حيث إننا نقف فيه... وتجربة التاريخ تنطوي دائماً على تجربة أن المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ لأنه تاريخه الخاص"[51]. لهذا اعتبر غادامر أن فكرة المعنى الموضوعي المستقل عن القارئ، في عملية القراءة الفعلية، هي فكرة ساذجة، لأنها لا تُعير أدنى اهتمام للأفق الخاص بالمفسر أو المؤول، بل تعتقد أن من الواجب، أن نضع جانبا كامل مجموع مفاهيمنا الخاصة وأفكارنا المسبقة. فهذا المسعى، كما يقول غادامر، "ليس إلا مجرد وهم ساذج بالنسبة لكل قارئ مفكر"، فالسعي إلى تجنب مفاهيمنا الخاصة في التفسير، بالنسبة لغادامر، هو أمر مستحيل. فأن نفسر، يعني "أن نستخدم مفاهيمنا المسبقة الخاصة"[52].

فكل تأويل يؤلّف حواراً بين الماضي والحاضر، حيث يحصل حدث الفهم

---

(50) عبد الكريم الشرفي، من فلسلفات التأويل، ص. 37-50.

(51) غادامر، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، ص Thiselton A. The Two11. Horizons, Paternoster,Grand Rapids MI, 1980,pp. 304-310.

(52) المصدر نفسه.

عندما ينصهر أفق المعاني والاقتراحات التاريخية الخاصة بنا مع الأفق الذي تَموضع ضمنه النص الديني. ولهذا لا يمكننا أن ننظر إلى أي معنى من المعاني التاريخية المكتشفة باعتباره المعنى الحقيقي والنهائي للنص، بل ننظر إليه باعتباره نتاج التفاعل بين تجربتنا الحاضرة وتجربة النص، أو نتاج انصهار الآفاق المشروط تاريخياً. حيث في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً انطلاقاً من الأفق الراهن لحاضرنا، وفهمنا للماضي وللحاضر أيضاً هو نتاج التفاعل والحوار بين اللحظتين الزمنيتين، وهما يتعدّلان باستمرار(53).

المشاركة التاريخية لوعي المتلقي، واستحالة تجرده من أفقه الراهن خلال استيعابه لأفق الماضي، تفندان مقولة المعنى الموضوعي المطابق للنص، أو المعاني اللازمنية أو التي تتكشف كلية وبكيفية مباشرة أيا كان العصر الذي يُتلقى فيه النص، وأيا كان المتلقي، بل يدحض إمكانية الفهم الدفعي للنص أو إمكانية حصوله مرة واحدة فقط. إذ إن ذلك كله يعني تملص المفسر من وضعيته التاريخية الخاصة وتموقعه في كل الوضعيات التاريخية الممكنة، وهو ما يبدو أقرب إلى المثالية منه إلى الواقع. فالفهم يعني دائماً اندماج هذه الآفاق التي يُدَّعى أنها مستقلة عن بعضها البعض، ويتحقق بسيرورة تراكمية ومتنامية لفهم النص في التاريخ. فلا يعود معنى النص شيئاً ينتمي إلى الماضي المطلق يمكننا استخلاصه كما هو دون عناء، وبموضوعية خالصة مستقلة عن وضعيتنا التاريخية الراهنة.

التباين بين أفقي النص والقارئ، وعدم إمكانية تجاوز أحدهما أو العبور من أحدهما إلى الآخر، يظهر ثلاث مغالطات وقع فيها التفسير التقليدي، وبعض الهرمنيوطيقيين الجدد، في فهم النص الديني، هذه المغالطات هي: مغالطة التفسير الموضوعي، ومغالطة إعادة بناء القصد الأصلي للنص، ومغالطة بناء تجربة المتلقي الأصلي. وسنتعرض لكل من هذه المغالطات فيما يلي.

13. 1.9 مغالطة التفسير الموضوعي

وهو التفسير الذي يطالب المفسِّر ـ مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه

(53) المصدر نفسه.

وبين النص- أن يبتعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً. إنه يطالب المفسر أولاً أن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف ومقصده من خلال النص.

وقد كان التفسير التقليدي يعتقد بوجود معنى موضوعي أو واقعي للنص، وما على القارئ إلا الكشف عنه. وهو اتجاه لا يرى أي دور أو حضور لعناصر الفهم الأخرى التي ذكرناها. ولا يعترف بتاريخية التلقي أو الفهم، فتكرار منهاج التفسير الصحيح يستدعي تكرار المعنى الصحيح، لأن المعنى فرع النظام الدلالي للفظ النص فقط، وهو نظام لا زمنية أو نسبية فيه ولا اعتبار أو دور لأي عامل من خارج لفظ النص. بل لا يقيم هذا المبنى دوراً للفارق بين النص الشفاهي والنص الكتابي، وينشئ مطابقة، هي بالتأكيد واهمة، بين جميع المتلقين، وكل حالات التلقي، وجميع عمليات الفهم. فالمعنى الموضوعي للنص يمكن الكشف عنه بمجرد مراعاة مقدمات الفهم أو التفسير العلمية، التي هي مقدمات عابرة للأزمنة ومتعالية على أي متغير مكاني أو بيئي.

يظهر الخلل في هذا الاتجاه بعد التعرف إلى دور المتغيرات الحاصلة في عملية التلقي بين التلقي الأول للنص والتلقي اللاحق أو المعاصر له. وهي متغيرات تزعزع كل أركان الظهور اللفظي التي كان المتلقون الأوائل يحصلونها ويدركونها، وتجعل من الدلالة حالة مضطربة ومتزلزلة مع كل تجربة مواجهة جديدة مع النص.

13. 9. 2 مغالطة بناء القصد الأصلي للنص

وهي دعوة أطلقها شلايرماخر الذي كان يعيب على الهرمينوطيقا التقليدية توقفها عند المعنى النصي وعدم انتقالها منه إلى التجربة الكلية التي كان المؤلف يحياها. وتتجلى هذه الدعوة أيضاً في العودة القوية لمفاهيم "التغلغل العاطفي" و"التعرف النفسي" و"التوحد بروح الكاتب" في خطاب دلتاي[54]. فالقراءة، وفق هؤلاء، حوار بين المؤول والمؤلف، ومهمة الهرمينوطيقا الأساسية، هي فهم المؤلِّف وليس فهم النص، أو بالأحرى فهم النص باعتباره تعبيراً عن تجربة المؤلف الحية وعن فهمه للعالم واللغة والأشكال الأدبية.

---

(54) Dilthey, On the Special Character of the Human Sciences, in Verstehen, p. 11.

ما يريده الفهم، في نظر دلتاي، هو: "تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي"[55]، إذ إن الغاية القصوى للهرمينوطيقا هي "الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه". وهذا يتطلب، بنظر دلتاي تخلي المؤوّل عن تجربته الخاصة لكي يعيش مجدداً تجربة الآخر. كذلك يذهب شلايرماخر بعيداً في هذا الاتجاه، ليقول إن المؤول عندما يضع نفسه على قدم المساواة مع المؤلف، فإنه يستطيع أيضاً "أن يفهم العمل الأدبي بكيفية "أفضل" من فهم المؤلف له"[56]، بل يستطيع أيضاً "أن يفهم المؤلِّف بكيفية أفضل من فهم هذا الأخير لذاته"، وذلك لسبب بسيط، هو أن القارئ قادرٌ على إدراك أشياء كثيرة كان المؤلف غير واع بها.

هذا الاتجاه ينطلق من التطابق بين مقصد المؤلف والنص، وبالتالي إمكانية النفاذ إلى هذه المقاصد وتحديدها بكل موضوعية. وهي مقاربة تُقصي تجربة المؤول وراهنه، لصالح تجربة الكاتب الذاتية وعملية الإبداع المولدة للنص واللتين أصبحتا هدف الممارسة الهرمينوطيقية المعاصرة ومدارها.

ورغم حذر الفقهاء والمفسرين من القول بتطابق إستنباطاتهم وتفسيراتهم مع مراد الله وقصده، إلا أنهم ظلوا يؤكدون على إمكانية الوصول إلى مراد الله، ويعتبرونه هدف الاجتهاد والتفسير. وما التقصير في ذلك سوى النقص في القرائح العلمية والقدرات البشرية لذلك. من دون إدراك منهم أن صعوبة المسألة لا تكمن في العجز عنها، بل في استحالتها موضوعياً من خلال النص وحده. وهذا، كما ذكرنا سابقاً، يفسر لجوء الشيعة إلى قول الإمام "المعصوم" ولجوء أهل السنة إلى قول السلف الناقل لأقوال النبي، في معرفة قصد النص الواقعي. إلا أن ذلك لا يعود نابعاً من إمكانية بناء تجربة تأويلية قائمة على النص للعبور بها إلى القصد الأصلي له، بل هو نابع من مصدر لا تفسيري أو لا نصي، هو الوحي أو الإلهام أو قدرة اتصال خارقة للنبي أو الإمام في الكشف عن مراد الله مباشرة من دون توسيط النص في ذلك.

وهذا ما دفع البعض إلى البحث عن طريق مولد لليقين بمراد الله، بديلاً من

---

(55) من فلسفات التأويل، ص. 32-36.

(56) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص. 132-135.

طرق الفقه والتفسير التي لا تنتج سوى الظن. فعَمِل الشاطبي على تأسيس مقاصد كلية متيقن أنها مرادة لله، واتجهت الصوفية إلى سلوك المعاينة والاتصال المباشر بالله بديلاً من الفهم اللفظي للنص. إلا أن هذه مسالك خرجت عن حياض النص وأخذت تبحث لنفسها عن معان يقينية من خارجه لا من داخله، في إقرار منهم باستحالة حصول ذلك بطريق النص فقط.

فكرة إعادة بناء تجربة "المؤلف" من النص، أو التعرف إلى المراد من نص الوحي لحظة صدوره من خلال تجربة الاحتكاك بالنص وحده، تصبح بحكم المستحيلة، بعد انقضاء تجربة التلقي الأولى للنص، وتغير كامل معطيات التلقي وعناصرها في الأزمنة اللاحقة بعد النبي، وغياب أكثر معطيات صدور النص التاريخية، بحيث لم يبق أمامنا سوى النص الديني، الذي لا يمكن العبور منه إلا إليه.

13. 9. 3 مغالطة العودة إلى المتلقي الأصلي

وهو اتجاه يقول بإمكان إعادة بناء تجربة المتلقي الأصلي، ويتجلى في تعابير دلتاي عن "تحويل الذات إلى الغير" و "مشاركة الآخر في تجربته" و "أن نعيش من جديد ما عاشه". فمهمة الهرمينوطيقا لدى دلتاي، لا تُعنى بإعاد بناء تجربة النص (الدلالات النصية المستقلة عن الظواهر النفسية التي ولدتها) ولا بإعادة بناء تجربة الحياة بمفهوميها العام والمشترك، بل تهدف إلى إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها المتلقي الأول (الآخر) وعانى من وقع تأثيراتها. ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في دعوة أركون إلى إعادة بناء تجربة التلقي الأولى كما ذكرنا سابقاً، والتي تتحصل بعد إزالة الحجب الايديولوجية والموانع التاريخية والإكراهات الاجتماعية التي نسجت حول النص بعد النبي. وقد دعا أركون إلى قراءة القرآن "قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية التي استمرت قروناً وقروناً في الفكر الإسلامي حتى الآن. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقي الأصلية حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة. .إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوّن النص. . هذه القراءة تحتاج لكي تتحقق إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية والسيميائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات المعاصرة ذات الطابع

المدرسي. أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف آليات اللغة الدينية وطرائق اشتغالها"[57].

إلا أن غياب أكثر عوامل ومعطيات التلقي الأولى، بل ندرتها في الكثير من الحالات، في سياقاتها النفسية والأنتربولوجية واللغوية، بل ندرة أكثرها، يجعل إعادة بناء تجربة التلقي الأولى أمراً مستحيلاً، سواء أكانت في التلقي أو الفهم. لذلك، مهما استند التلقي المعاصر للنص، إلى وثائق التلقي الأولى التاريخية، فإنه ليس سوى واقعة تلقٍ جديدة تحصل في الحاضر ولا يمكن مطابقتها أو حتى مماثلتها مع تجربة التلقي الأولى.

13. 10. الفهم واللغة

تشكل اللغة بقواعدها ومبادئها مجالا غير نصي يتحكم في عملية الفهم وتوليد المعنى. فاللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، ولها وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف ـ من جانب آخر ـ يعدل من معطيات اللغة تعديلاً ما. إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلا صار الفهم مستحيلاً، إنه يعدل بعض معطياتها التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة. يقول شلايرماخر: "إنني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة، فهو من جانب يقدم في استعماله للغة أشياء جديدة، ويحتفظ من جانب آخر ببعض خصائص اللغة التي يكررها وينقلها[58].

ففي في أي نص هنالك جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وسهولة الفهم تعتمد على مدى احترام الباث قواعد اللغة وبقائه ضمن إطارها المألوف والمستعمل. وبالتالي على قدرة المتلقي على فك رموز المرسلة. فما يريد المتكلم أو الكاتب إيصاله إلى الآخرين ينقله عن طريق وضعه في

---

(57) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص. 187-200.

(58) Shleirmacher, P. E. Outline of the 1814 lectures. in New Literary History, trans. By Han Wajcik and Roland Hass. PP. 13.

كلمات ويقوم المتلقي بفك رموز المرسلة كاشفاً عن هدف المرسِل ومحللاً كلماته إلى أفكار.

وكما تمارس اللغة قهرها على المؤلف أو المتكلم، بحكم أنها تنطوي على علاقة استلاب قاهرة وعلى إخضاع وتوجيه معممين. فإنها تمارس قهرها على القارئ أيضاً، الذي يحتاج إلى الرجوع للغة في فهم النص والعبارة التي تقررها قواعد مقررة سلفاً. هذا يعني أن اللغة تسبق الكلام وتسبق الفهم، وتجعل التعبير والفهم خارجها أمرين مستحيلين.

فلا مجال لفهم الكلام أو النص خارج اللغة، التي هي عبارة عن قواعد مخصوصة في فهم التعبير أو القول. بيد أن هذه القواعد، تبطل فاعليتها عندما يبدأ التلاعب على اللغة، وعندما يتولد نص ذو خصوصية داخلية وذاتية، تتجلى من خلالها خصوصية المتكلم، أي تتولد فضاءات تعبير حرة لا يمكن للغة السيطرة عليها أو التحكم بها، يحتاج معها القارئ أيضاً إلى فضاء حرية وإبداع في الفهم تتناغم وتتناسق مع فضاء التعبير النصي الجديد، الذي هو لغة جديدة ونظام تعبير جديد.

تظهر معضلة الفهم، عندما يظن التفسير التقليدي للنص الديني، أن اللغة هي بمثابة جسر عبور المعنى إلى اللفظ، وجسر عبور اللفظ إلى المعنى، وبالتالي فإن العمليتين يمكن أن تتطابقا لو روعيت فيهما قواعد التعبير اللغوي ومنطلقات اللسان العربي في الصياغة والفهم. بحيث يمكن للفهم أن يصل إلى المعنى الأصلي المقصود في اللفظ، ويمكن للمتكلم أن يوصل اللفظ المعبر عنه بالمطابقة على مراده. وهذه من أهم مغالطات التفسير والتأويل، التي استند إليها التفسير التقليدي، ولم يتحرر من تبعاتها التفسير المعاصر، وبعض اتجاهات الهرمنيوطيقا الحديثة أمثال اتجاه شلايرماخر.

الفارق في كلتا العمليتين، عملية التعبير وعملية الفهم، أن الذات في التعبير هي المتكلم أو المؤلف، في حين أن الذات في الفهم هي القارئ والمفسر، ومع اختلاف الذاتين فمن المؤكد أن كل عملية تختلف عن الثانية ليس فقط في حجم المعطيات بل في طبيعة العملية نفسها. فالذات المتكلمة تصل إلى مرحلة لا تعود تتقيد بأصول اللغة فقط بل تخلق لنفسها فضاءً لغوياً وحدثاً خاصاً من حرية الصياغة والتعبير، تجعل اللغة عاجزة عن الكشف عن المعنى المقصود، لأنه يتحرك في فضاء فوق اللغة. هذا

يفرض على الفهم أيضاً أن لا يكتفي باللغة في كشف مقاصد النص، بل عليه بناء النظام البياني الجديد الذي أنشأه النص، إلا أنه بناء يبقى في دائرة الافتراض والتخمين ولا يملك قوة الإدعاء بالمطابقة مع نظام التعبير الجديد، وغاية ما يدعيه الفهم هو أنه يقترب أكثر فأكثر من مراد النص من دون التأكيد على الوصول إليه.

ويمكن القول أن اللغة تبقى الشيفرة الأساس بين المتكلم والمستمع، سواء أكان المستمع ضمنياً أو مفترضاً من المتكلم أو أي شخص آخر. وهذا يمنع النص أن يقول أي شيء، ويصد النزعة التفكيكية المتطرفة التي انطلقت من مقولتي "تفكك المعنى" و"المعنى المرجأ" للخلوص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لا معناه" أو هو "فراغه" من المعنى[59]، وأن المعنى "النهائي" و"الأصلي" مرجأ دائماً وإلى ما لا نهاية، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال، فإن كل القراءات والتأويلات، وفق هذه النزعة، تكون مشروعة ومناسبة للنص، أو كلها غير مناسبة، لأنه لا يوجد هذا التأويل أو هذا المعنى المشروع الذي نحكم من خلاله على التأويلات الأخرى[60].

فاللغة تشرط الفهم، لبقاء جسر الاتصال قائماً، ولمنع حالة فراغ المعنى، إلا أنها لا تحسم المعنى وجدله، لأن المعاني المترافقة مع النص، ليست معاني ملازِمة ملازَمة الضرورة للفظ، بل هي معان محتملة وممكنة، لا تتحقق أرجحية بينها إلا في صيرورة الفهم وأثناءها.

من هنا فإن قواعد اللغة لا تكفي في الكشف عن مراد اللفظ، بل لا بد من التعرف إلى لغة النص. فهنالك لغة مقررة قبل الكلام أو الكتابة وهنالك لغة يستخلصها القارئ بعد حصول الكلام أو الكتابة، ولا يمكن الاستغناء عن كلتا اللغتين في فهم النص. ولعل هذا من أهم نقاط الخلل في التفسير التقليدي، الذي اكتفى بمبادئ اللغة العربية مرجعاً ومحدداً لمعنى اللفظ القرآني، وحاول تصوير المعنى كشيء يأتي مرغماً مع اللفظ ويأتي مطابقاً للقصد الأصلي منه، من دون أن تنافسه معان عدة عليه. في حين أن وَصْفَ القرآن نفسه "قرآناً عجباً"، وتحديَ المعاصرين له

---

(59) Umberto, The Limits of Interpretation, p.23.

(60) Ibid. , pp. 222.

"بأن يأتوا بسورة من مثله"، وأنهم لن يستطيعوا أن يفعلوا ذلك، يدلان على أن القرآن أحدث نظام تعبير خاص به، ونظماً داخلياً وقواعد ارتباط ضمنية، أي أحدث لغة خاصة به، لا تلغي لغة القوم، بل تنشئ شيفرتها الخاصة ونظام تركيبها الذاتي، تفرض على المفسر البدء بالتعرف إليها قبل الشروع في الكشف عن معاني النص.

13. 11 خاتمة

استحضرنا في هذا الفصل العناصر الحاضرة والفاعلة في عملية فهم النص، والتي كان أكثرها مغيباً في التراث التفسيري للنص الديني في الإسلام. وكشفنا عن بناءات متزعزعة استند إليها تفسير النص، تقوم على جملة تطابقات وهمية بين: زمن التلقي الأول والتلقي المعاصر، أو قصد النص المدون ومراد الله، أو فهم النص ومراد الله. وتراهن على مهام شبه مستحلية للاجتهاد الفقهي والتفسير: كالعودة إلى زمن التلقي الأصلي للنص، والكشف عن معنى النص الموضوعي، وإعادة بناء قصد النص الأصلي حين صدوره. كل ذلك يوحي بنزعة الواقع التفسيري إلى مصادرة زمن التلقي الراهن للنص، وكبت مستجداته، وإلغاء أصالته في توليد تجربة تأويل جديدة للنص، تقوم على شروط تلقٍ جديدة، وفضاءات تفكير مختلفة.

وإذا كان غرض هذا الفصل هو استحضار العناصر الثابتة التي لا بد منها في كل عملية تفسير، فإن الشيء الذي يلح علينا، هو إعادة الاعتبار للحاضر، وتأكيد حضوره الأصيل في عملية فهم النص. وهذا لا يكون إلا بالنظر في متغيرات التلقي الحاصلة بين زمن التلقي الأول، الذي تمت نمذجته وإطلاق مرجعيته لكل الأزمنة اللاحقة، والتلقي الراهن للنص، ليكون بالإمكان بناء فضاء علائقي ومسار تفاعلي جديدين مع النص، يُحرِزان لنا تحررين: تحرراً للقارئ من إكراهات المعنى وإلزامات المداولة التي اعتمدها السلف في تلقي النص الديني، وتحرراً للنص الديني من دلالات مقررة مسبقاً تفرض عليه ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله. وهذا ما سنعالجه في الفصل المقبل.

الفصل الرابع عشر

قراءة النص في الحاضر

استعرضنا سابقاً، مجمل الآراء والاتجاهات التي استقر عليها التراث الإسلامي في تفسير القرآن وفهم النص الديني على العموم. إلا أنه مهما كانت أهمية هذا التراث وقوة كشفه عن المعنى، فإنه يبقى جزءاً من الذاكرة التي نتلقاها ونستحضرها ونتربى عليها، وليس لنا يد في صنعه أو تغييره، لأنه شيءٌ يصل إلينا منجزاً ومتحققاً، فلا نستطيع تغييبه عن أي نشاط معرفي راهن بحكم أنه جزء من الوعي والخبرة اللذين نكتسب أكثر عناصرهما بالتلقي والتلقين، ولا نستطيع بالمقابل جعله المرجع الحصري في عملية القراءة المعاصرة للنص الديني، لأن القراءة (أو الفهم) ليست مجرد تطبيق آلي لقواعد أو معايير جاهزة، بل هي فاعلية خاصة من القارئ الذي ينتمي إلى أفق تاريخي خاص، وجهد إبداعي ومسعى ذاتي منه في تحصيل المعنى. هذا يعني أن استحضار القراءة المعاصرة للتراث التفسيري، لا يستلزم التقيد الحرفي به، بل هو فعل استدعاء لسيرورة فهم النص في التاريخ، وبمثابة معطى أولي للوصول إلى مناطق وعي جديدة ومحطات تفكير مختلفة. فالحاضر يفعل فعله لا بالقطيعة مع الماضي ولا بالعودة إليه ولكن باستحضاره وممارسة فاعلية حضور عليه، ترسم له حدود صلاحيته، وتكشف عن ثوابته ومتغيراته، وعن تاريخيته وراهنيته.

قراءة النص الديني في الحاضر، تستدعي النظر في المتغيرات التي تفرض نفسها، بين زمن صدور النص وزمن تلقيه المعاصر، وهي متغيرات ليست عارضة أو شكلية، بل تدخل في صميم المعنى الظاهر للنص، وفي صميم نظامه الدلالي الذي

يولد مدلوله. ففهم النص ليس مجرد بحث لغوي في طرق استعمال المفردات والجمل، وليس مجرد فهم عرفي للقول، بل هو تفاعل بين عناصر عدة تم تغييب أكثرها في التراث النفسيري، وحركة قلقة ومضطربة تتجدد مع كل قراءة جديدة، وصراع بين أقطاب متعددة، ليس النص سوى واحد منها، ينزع كل منها للتفرد في وجهة المعنى ومستقره. فالتفسير الممدوح، هو الذي يستحضر كامل عناصر القراءة المعاصرة لا الذي يُضخِّم بعضها ويعطل البعض الآخر، والذي يجهد في كل فعل احتكاك بالنص للخروج بمعنى جديد، لا الذي يستنفر قواه لتثبيت معنى وصل إليه المفسِّرون وتربى عليه.

سنعمد في هذا الفصل إلى بحث المتغيرات الأساسية الحاصلة بين الزمانين: زمان الصدور والتلقي الأول وزمن التلقي الراهن. وسننظر في أثر هذه المتغيرات على الخطاب الديني، وعلى عملية التواصل الحاصلة بين المتكلم (أو المؤلف) والمتلقي المعاصر للنص، وعلى عملية فهم النص الديني نفسه.

14. 1. تغير الخطاب تبعاً لتغير التلقي

لو قصرنا النظر إلى مادة النص الديني بوصفها ألفاظاً مقولة أو مكتوبة وفق ترتيب ونسق خاصين، كما هو مُتَّبَع في تفاسير القرآن المتداولة، فإن المرجع في التعرف إلى معاني هذه الألفاظ هو قواعد اللغة ومرتكزات الفهم العرفي ومنطق الترتيب أو النظم الخاص داخل النص. ما يجعل حقيقة هذه المعاني مستقلة عن القارئ أو المستمع، وتابعة للفظ فقط، فلا تقبل بذاتها التغير والتعدد، ويعود تعددها إلى الاختلاف الحاصل بين الأفهام والقرائح في تشخيص هذا المعنى وإظهاره.

أما إذا نظرنا إلى النص بوصفه مجموعة أقوال ورسائل صدرت في زمن التأسيس الأول إلى مُخاطَبين، فإن هنالك عملية اتصال حاصلة بين مُتكلِّم ومُخَاطَب، أو بين مُبلِّغ الوحي (النبي) ومُتَلقِّي الوحي. وهو تواصل يستدعي وجود خطاب خاص يمثل نقطة الاتصال بين المخاطِب والمخاطَب، يكون فيه هذا الخطاب متقوِّماً بطرفي الاتصال الحاصل بين المتكلم والمستمع، أو المؤلف والقارئ، وتكون دلالته ومعناه المفهوم تابعين ليس فقط للفظ النص وتكوينه الداخلي، بل لمجمل العناصر الخارجة

عن تكوين النص والحاضرة في عملية التواصل، حيث يؤدي التغيير في أي منها تغيراً في الخطاب نفسه، وتحولاً في مُشخِّصات وحقيقة معناه.

فهنالك معنى يحمله لفظ النص بمعزل عن وضعية الاتصال التي استدعت صدوره وتشكله، وهذا هو المعنى اللفظي، أو الظهور التصوري للفظ. وهنالك شيء يتولد من النص في مقام الاتصال به والتحاور معه، شيء يوجهه المتكلم مباشرة عبر الكلام للمستمع، أو يقوله بطريقة غير مباشرة لمن يتلقى كلامه، خاصة المتلقي بعد غياب المتكلم، بحيث لا يتفرد لفظ النص وحده في تقرير طبيعة وهوية الخطاب المقول، بل تحدده عملية الاتصال الحاصلة بين صاحب الكلام ومتلقي هذا الكلام، شفاهة كان أم مدوناً، ويَفهَم المتلقي من خلالها ما هو معني به أو مُوجَّهٌ إليه ومُخاطَبٌ به وما يلامس وجوده وواقعه.

وقد رأى بول ريكور أن للمعنى مظهرين: المعنى الذي يريد قائل الخطاب نقله، والمعنى الذي ينقله الخطاب فعلاً ويتم الكشف عنه ويسميه المغزى. فحين يكون المعنى ثابتاً بسبب أنه قائم في النص نفسه، فإن المغزى يكون متحركاً ومتغيراً لأنه يقوم على العلاقة بين النص والقارئ، وهي علاقة متغيرة ومتحركة[1]. كلام ريكور ينطبق على قراءة النصوص عموماً، إلا أن قراءة النص الديني تستدعي البحث عما هو أكثر من المغزى، إذ إن المغزى يبقى شيئاً مختصا بالنص عموماً ويتغير تحديده من قارئ لآخر، أما النص الديني، القرآني على وجه الخصوص، فإن هنالك علاقة من نوع آخر بينه وبين القارئ، وهنالك تواصلية خاصة بينهما لا توجد في نصوص أخرى، لا يكتفي النص بإلقاء صوره ورؤاه ويلقيها من دون اكتراث لمن يقرأه وكيفية تلقيه، بل يحمل رسائل يوجهها لمن يتلقاه، وتجده يخاطبه ويدعوه إلى عالمه ويحاول أن يأخذ بيده، ويستثير فيه معاني وجوده وحقيقته، ويتوقع منه رد فعلٍ ما. كما أن القارئ لا يُقبِل على النص القرآني كأي نص آخر، بل هنالك توقع منه أن يقدِّم له النص معنى يلامس حياته وهواجسه وقلقه. فهنالك توقعات متبادلة بين نص يخلق مع كل قارئ، متوقع وغير متوقع، حواراً ويوجه كلاماً رغم عدم حضور قائله، وقارئ باحث عن معنى لوجوده وذاته والعالم الذي يعيش فيه. هذه التوقعات هي التي تنزع

---

(1) Hirsh, E.D., Validity in Interpretation, Yale University press, 1969. PP. 1-10.

عن عملية تلقي النص صفة اللامبالاة أو عدم الإكتراث بينهما، بل يصبح التلقي عبارة عن فعل تواصل بين كائنين وذاتين، وليس بين سطور ومجرد قارئ.

تكون ثمرة التواصلية القائمة بين النص الديني والقارئ، ليس فقط معنى جديداً، بل استجابة جديدة من القارئ يرشح عنها "رسالة" (Massege) جديدة، يرى القارئ أنها موجهة إليه. إلا أنها هذه المرة لا تصدر من النص وحده أو كامنة فيه، بل هي بفعل مسعى النص لإدخال الجميع إلى عالمه من جهة، وبفعل استنطاق القارئ للنص ومساءلته له: "ماذا عندك لي" من جهة أخرى. هذه الرسالة أسميها في هذا البحث بـ "الخطاب"[2]، لغرض استحضار سمة التواصلية القائمة بين النص والقارئ، وللتأكيد على أن الرسالة أو الخطاب لا يصدر عن المتكلم في اتجاه واحد وبشكل

---

(2) في "أساس البلاغة" للزمخشري: "خطب فلان: أحسن الخطاب، والخطاب هو المواجهة بالكلام، واختطب القوم فلانا: إذا توجهوا إليه بخطاب يحثونه فيه على تزوج صاحبتهم"، ما يعني أن الخطاب عبارة عن فن مواجهة الآخرين بالكلام، أو هو نظام صياغة الكلام المؤثر في الآخرين وتنظيمه والتوجه إليهم بطريقة معينة تجعله قادراً على التأثير فيهم وإقناعهم. وقد عرَّف بعضُ المتقدمين من الأصوليين الخطابَ بأنه: "الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم" أو هو "ما يقصد به الإفهام مطلقاً" (الزركشي، البحر المحيط، ج. 1، ص. 98) ما يقتضي أن الخطاب هو الكلام الذي نتوجه به إلى الآخرين لتحقيق مقصدية ما، والذي لا يتحقق إلا بفهم المتلقي له وحصول تفاعل خاص معه. وقد عرَّف بينيفست الخطاب بأنه "الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل"، ما جعل بعض نقاد الأدب أمثال ليتش وزميله شورت، يرون الخطاب عبارة عن تواصل لساني ينظر إليه كإجراء يتم بين المتكلم والمخاطَب، أو بوصفه فعالية تواصلية يتحدد شكلها بواسطة غاية إجتماعية، وهذا خلافاً للنص الذي هو تواصل لساني يُنظر إليه كمرسلة مشفرة عبر وسيطها المكتوب أو الشفوي. هذه التعريفات وغيرها، تدفعنا إلى توصيف ما يحدثه النص في ذهن أو وعي أو وجدان المتلقي بـ "الخطاب" في لحظة التواصل القائمة بين النص (الثابت) والقارئ المتغير والمتجدد، للإشارة إلى وجود شيء يلتقطه القارئ الجديد من النص ويرى أنه موجهٌ إليه ومعني به، والذي يتغير كلما تغير شخص القارئ والأفق الزمني للقراءة وتغيرت عناصر التواصل بينهما. راجع: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989، ص. 19، 43. راجع أيضاً: عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص، المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص. 122-25.

منفصل عن تلقي النص وظروف التلقي وأفق المتلقي، بل هو ما تحققه عملية الاتصال الحاصلة بينهما. هذا الخطاب، لا يكتفي هذه المرة بالكشف عن المعنى المودع في النص بل يكشف عما يعنيه النص للقارئ وما يلتقطه بأنه مُخاطَبٌ به أو معني به في دائرة حياته وتوترات وجوده. وهو ما يجعل الخطاب شيئاً قابلاً للتغيير والتعديل كلما تغيرت عناصر الاتصال والتلقي، رغم ثبات لفظ النص على هيئته الأولى التي صدر أو دُوِّنَ بها. فمع كل شروط تلقٍ جديدة للنص تنشأ علاقة جديدة مع النص، يتولد منها استجابة جديدة، ويرشح عنها خطاب جديد.

هذا لا يعني تجزئة النص أو تبعيضه، بالقول إن هنالك أجزاءً في النص موجهة إلى زمن وأجزاء أخرى منه موجهة إلى زمن آخر، أو القول بوجود خطابات متوازية ومتجاورة تتعايش جنباً إلى جنب داخل النص. فلفظ النص الديني كله مفتوح على كل الأزمنة، إلا أن خطاب النص لا ينتجه النص وحده بل ينتجه ويشكله حدث تلقي النص الديني، ولا يكون الخطاب الجديد مجرد إضافة إلى الخطاب الذي شكلته وضعية تلق أخرى، بل هو تحويل لكل ما سبقه من خطابات، وتعبير عن سيرورة مستمرة من الخطابات، لا يلغي الخطاب الجديد ما سبقه ولا يُضم إليها، بل يبدعها من جديد، مُولِّداً بذلك خبرة جديدة بالنص، تمهيداً لتولد خبرة جديدة تحمل معها خطاباً جديداً تفرضه ملابسات تلق جديد.

من هنا يتبين، أن مفهوم "القرآن لكل زمان ومكان" هو مفهوم صحيح لجهة أن المراد من تجربة الإسلام، كما سائر التجارب الدينية الكبرى، أن تقتصر فاعليتها وامتداداتها على زمان تحققها التاريخي الخاص. إلا أن الخلاف هو حول تطبيق هذا المفهوم، حيث اعتَبَرَ المبنى التقليدي أن خطاب النص والمخاطَب فيه ثابتان ومستمران ولكل الأزمنة، لأنهما من لوازم لفظ النص المتعالية عن أي متغير أو ظرف خارج النص، سواء أكان فضاء وسياق وزمان التلقي أو شخص وجمهور المتلقين. وهذا يعني المطابقة بين الخطاب والمعنى اللفظي، الأمر الذي أدى إلى القول بثبات التشريع الديني المستنبط في عصر خاص وعدم تغيره. في حين أن الخطاب ليس فقط ما يقوله النص بل ما يَفهم المتلقي أنه مخاطب به ومُوجه إليه، وهذا ليس من خصائص النص وحده بل من لوازم عملية التلقي، التي تحددها عناصر التواصل، والتي تتغير عناصرها بتغير الزمان والمكان. فالنص ثابت والخطاب متغير.

لذلك لا يمكن التعامل مع متغيرات عناصر التواصل بين النص والمتلقي، باعتبارها متغيرات عارضة وشكلية على أصل الدلالة وطبيعة الخطاب الديني، بل تدخل في أصل تشكل الخطاب الذي هو الصنيع أو النتاج المشترك بين النص والمتلقي، والذي من خلاله يوجه النص كلاماً ما للمخاطب، ويتلقى المخاطب على أساسه الكلام. فالمعنى ليس شيئاً يوفره النص وحده، بل هو شيء تقرر وجهته ومحتملاته عملية التواصل الحاصلة بين المتكلم والمتلقي من جهة، وتحدد معالمه النهائية عملية الفهم من جهة أخرى، والتي تتقوم بجملة فاعليات ليس لفظ النص وتكوينه الداخلي إلا أحد الفاعلين فيها.

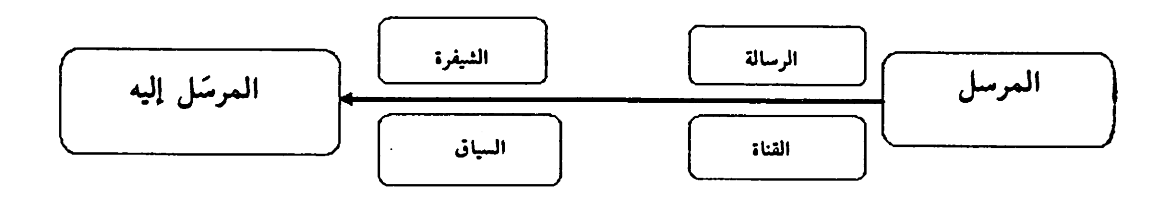
خطاب النص ليس اللفظ الذي نتلقاه، أو ظاهره الذي يتبادر إلى أذهاننا لحظة تلقينا للنص، بل هو شيء نستنتجه ونستخلصه بعد رحلة تأويل شاقة مع النص، وفعل حوار جديد نخلقه معه، نستنطقه فيه عن مراده الموجه إلينا والمقصد المعنيين به. وهي عملية تخرج من دائرة البحث الاستكشافي للنص وحده بعد استنفاده بالكامل، والدخول في تجربة استنطاق واستجواب متبادلين بين النص قرآني الذي وصف نفسه بأوصاف ذات عاقلة متكلمة ومحاورة مثل "الحكيم" و "العليم"، وذات متلقية تلقي بكل همومها الذاتية وهواجس عصرها عليه، وتتسلح بآخر منجزات التفكير وأدوات التحليل التي وصل إليها زمانها لتحقيق واقع تواصلي جدي ومعالم خطاب آخر.

14. 2. متغيرات التواصل: بين التلقي الأصلي والتلقي الراهن

الاتصال يكسر طوق العزلة العميقة المضروبة على أي وجود إنساني، لما فيه من إمكانية في نقل التجربة المعيشة، وما فيها من التبادل والحوار بين الذوات. إنه واقعة تربط بين واقعتين هما التكلم والسماع، أو الكتابة والقراءة، وهي عملية لا بد للمتكلم أن يفترضها وينطلق منها، وللمؤلف أن يستحضرها في ذهنه، ما يجعل من عملية التوصل عاملا مُكوِّنا للكلام الشفاهي أو النص المكتوب، وإلا تحول إلى ركام من العلامات اللغوية. دخالة عملية التواصل، لا تقتصر على تشكل الكلام، بل هي ضرورية في فهم النص أو المفهوم من النص، حيث إن أي تغير في أركان ووضعية التواصل يستدعي من النص إيحاء آخر، ويجعل المعنى يتخذ مضموناً مختلفاً.

بالاعتماد على نموذج رومان جاكوبسون في عملية التواصل التي تحصل بين

المتكلم والمستمع، وهو نموذج يمكن الانطلاق منه في التعرف إلى المتغيرات التي تجعل التواصل بين النص والمتلقي في زماننا الراهن مغايراً للتلقي الأول الذي حصل زمن صدور النص. وبالرجوع إلى الشكل رقم واحد، نجد أن عملية التواصل تقوم بحسب جاكوبسون[3] على ستة عناصر أو عوامل وهي: المرسل والمرسل إليه والرسالة والسنن (أو الشيفرة) والمرجع والقناة. وسنعمل تباعاً على إظهار المتغيرات في كل من هذه العناصر.



الشكل رقم 1: عملية التواصل الكلامي

14. 2. 1 المرسِل: مصدر الوحي

هو مصدر الخطاب، والباعث الأول على إنشاء الخطاب، وينشيء كلامه من خلال اعتماد نظام لغوي ورمزي يعتمده مستقبِل الرسالة أيضاً في تلقيه وفهمه. فيوجه المرسل خطابه ويجسده إما في شكل منطوق مباشر يكون فيه المرسل في التخاطب اللفظي متكلماً، أو في شكله المكتوب وهو تكلم غير مباشر، يكون فيه المرسِل

---

(3) راجع: فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، ص. 65-86. الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007. راجع أيضاً: إيمانويل فريس، برنارد موراليس، قضايا أدبية عامة، عالم المعرفة، الكويت، العدد 300، 1994، ص. 62. راجع أيضاً: عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص. 47-55. راجع أيضاً: How to Read the New Testament, pp23-45.

مؤلفاً. كما يمكن أن يكون الكلام المنطوق أو المكتوب مجهول القائل أو المؤلف، ليكون فيها شخص المرسل مجهولاً أيضاً[4].

ولو قارنا بين عملية الاتصال الحاصلة زمن النبي، والعملية الحاصلة في زماننا، فإنهما تفترقان في حضور المرسِل في العملية الأولى وغيابه في العملية الثانية. فالمرسِل والمبلغ أثناء فترة التبليغ تمثلا بالنبي، ما يجعل كلام النبي في تبيلغ الوحي أو شرحه كلاماً لله. كما أن حضور النبي أثناء فترة التبليغ يعطي للوحي فرصة الدفاع عن نفسه أو تصويب الفهم الخاطئ أو شرح ما كان ملتبسا أو غامضاً أو مشتبهاً. في حين أن التلقي في الزمن الراهن يكون بغياب المبلِّغ، ما يجعل النص عرضة للفهم الخاطئ، ويكون فيها القارئ أو المتلقي، فرداً كان أو جماعة، قادراً على التفرد بالنص، وتوظيفه لاستعمالاته الخاصة دون أن يمنعه النص أو الذي صدر عنه من ذلك. وهذا ما نشاهده في أكثر الاستعمالات المعاصرة للنص الديني.

كذلك فإن المرسل أو المؤلف زمن التأسيس ينحصر في النبي المبلغ عن الله، حيث كان المتلقي الأول يتلقى الرسالة مفرقة مباشرة من مصدرها. إلا أنه ورغم ورود روايات تؤكد حرص النبي على تدوين القرآن في زمانه والتأكد من تدوينه وفق ترتيب خاص، فإن محصلة التدوين النهائية قد تمت بعد النبي. وحصلت عملية التدوين والتحقق من الوثائق المدونة والجمع النهائي للنص القرآني، وفق شروط بشرية وترتيب جماعي وبمعايير تتناسب مع الأفق الثقافي والمستوى العلمي لزمن التدوين زمن أبي بكر وعمر وعثمان. ما يعني أن هنالك، أثناء تلقينا المعاصر للنص، وسيطاً يقف بيننا وبين المرسل الأصلي ويضاف إليه، هو بمثابة شريك في إنتاج الرسالة، على الأقل في قبول وَرَدْ النصوص المدونة وفي الترتيب النهائي للآيات والسور. هذا الشريك لا يمكن القفز فوقه أو تجاهله، بل هو حاضر حضوراً مستقلاً عن المرسل الأصلي في تشكل وثيقة القرآن النهائية، ولا بد للمؤمنين بسلامة القرآن من أي تحريف من تغليف ذلك الوسيط (أو الشريك) بشيء من التقديس والقول بعصمته عن الخطأ، عبر القول بعصمة الإجماع وقداسة السلف كما تقدم في الفصل الخامس. فنحن، على مستوى الوعي العلمي، لا نتلقى النص الديني بصفته وصل إلينا مباشرة من الله، بل بصفته نصاً أجمع المسلمون أثناء تدوينه وجمعه على "تواتره".

---

(4) الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص. 24.

المتغير الأهم في طبيعة المرسِل أثناء تلقينا المعاصر للنص الديني، يتجلى في الحديث النبوي، حيث لم يكن الراوي شريكاً في شكل وترتيب النص فحسب، بل كان شريكاً في التكوين اللفظي للنص. فأكثر النصوص النبوية ظلت تتناقل بعد النبي ولعدة أجيال شفاهة، مع شيوع النقل حينها بالمعنى لا بالحرف. كما أن تدخل المصنف في جمع الروايات وتدوينها ونقلها من حالة التفرق إلى الترتيب والتبويب وفق منهجية خاصة بالمصنف، بالإضافة إلى دور المدوِّن في قبول بعض الروايات ورفض البعض الآخر وفق معايير خاصة به. كل ذلك يشير إلى أن الراوي ومصنفي الروايات هم أيضاً شركاء في تشكل الرسالة الدينية المدونة التي وصلت إلينا في شكلها النهائي. فاللفظ والترتيب والانتقاء والحذف التي مارسها مدونو ومصنفو السنة النبوية، ليست أموراً خارجة عن القول النبوي بل تدخل في أصل تكوينه وبنيته ومعناه ونظامه الدلالي. فالنص النبوي في شكله النهائي المدون قد وصل إلينا عبر عدة وسائط ابتداءً بمصدره وقائله الأصلي مروراً برواته المتعددين الذين رووا الحديث النبوي بالمعنى لا باللفظ، وصولاً إلى تدوينه الأولي البدائي وانتهاءً بتصنيفه تصنيفاً منهجياً وعلمياً نهائياً. حيث أدى تنوع المصنفين واختلاف معايير قبول الرواية وعدمها وتنوع أهواء وميول المصنفين إلى رواية القول النبوي الواحد بأكثر من لفظ وإلى اختلاف المصنفات الحديثية وتنوعها.

بذلك فإن سلسلة الرواة، بالإضافة إلى مصنفي الكتب الحديثية، هم أيضاً مؤلفون شركاء في النص الحديثي الدائر بين أيدينا، حيث إن تغير المصنِّف والراوي يؤدي إلى تغير الرواية والمصنَّف، وهذا يؤدي بدوره إلى تغير كامل في المعنى المفترض أن يكون مراد النبي وقصده. فالنص النبوي الذي يصل إلينا لا يصل عبر مؤلف واحد بل عبر عدة مؤلفين، شاركوا المؤلف الأول الأصلي (النبي) في إنتاج النصوص الصادرة عنه وترتيبها وصياغتها وانتقاء ما يناسب منها، بحيث لا يمكن العبور إلى المؤلف الأول إلا بالمرور عبر المؤلفين اللاحقين الذين لم يكونوا مجرد كَتَبَة محايدين لحدث النبوة وخطابه، بل هم شركاء حقيقيون وفعليون في صياغة اللفظ وترتيبه وتبويبه. بعبارة أخرى الإضافة الجوهرية على لفظ النص النبوي وشكله التي تمت بعد النبي، تستلزم القول بوجود مؤلفين إضافيين للنص الدائر بين أيدينا، بحيث لم يعد من الممكن القول بالتطابق الكامل والجازم بين ما نقرأه ونتلقاه، وما قاله

النبي. ولا يمكن فهم النص النبوي نفسه من دون النظر في كفاءة المؤلفين الإضافيين وخلفياتهم وأفقهم العلمي. وهذا يفسر وجود علم الجرح والتعديل الذي ابتكره علماء الحديث للنظر في كفاءة وقدرات واستقامة الوسطاء الإضافيين بين النبي والمتلقي المعاصر للنص. ما يعني أن الراوي لازمة تكوينية من لوازم النص الديني، وليس مجرد ناقل أمين ومحايد وشفاف، بل هو جزء من سلسلة المرسِلين، التي كان النبي أول حلقاتها وكان مصنفو الكتب الحديثية المعتمدة كالبخاري ومسلم (عند السنة مثلاً) والكليني والطوسي (عند الشيعة مثلاً) آخرها.

القول بتعدد مؤلفي النص الديني، يعني عدم إمكانية تطابق النص المدون بصيغته النهائية مع ما قاله صاحبه الأصلي. إذ إن الوسيط الإضافي ليس ناقلاً فقط، بل هو مؤلف أيضاً، شارك في ترتيب النصوص وانتقاء ما رأى أنها صحيحة أو مستقيمة. ولم تقتصر مشاركته هذه على انتقاء النص، بل تَدخَّل في أصل اللفظ، الذي يبعد أن يكون قد نُقل نقلاً مطابقاً للفظ الذي نطق به المؤسس الأول. بل إن التناقل الشفاهي الذي حكم الرواية لأجيال عدة تتعدى المائة عام، يعني أن اللفظ الذي استقر على هيئته المادية المدونة، ليس، بحكم العادة وبحساب الاحتمالات البسيطة، مطابقاً للفظ الأصلي. ما يعني أن القارئ المعاصر، لا يتلقى ما قاله النبي، بل يتلقى كل التحولات التي رافقت تناقل النص، والتأثيرات السياسية والمذهبية والاجتماعية التي تسربت، بشكل خفي حينا وعلني حيناً آخر، إلى لفظ النص وتكوينه ونظام الترتيب والتركيب الحاصل بين النصوص المتعددة. فما نقرأه من نصوص نبوية، ليس فقط ما قاله النبي، أو الإمام "المعصوم"، بل هو ثمرة التفاعلات التي طرأت بعد صدور النص ورافقت عملية روايته وتدوينه وتصنيفه واستقراره على هيئته النهائية التي وصلت إلينا. كل ذلك يستوجب، أثناء تلقي النص وقراءته وفهمه، استدعاء كل الشركاء الذين ساهموا في استقرار النص النبوي على هيئته وصيغته النهائية، وهم ليسوا عارضين وطارئين على بنية النص وتكوينه ومعناه، بل هم شركاء فعليون وفاعلون في تشكل النص النهائي، ويمكن اعتبارهم مجموعة مرسِلين للنص الواحد، حيث لا يكتفي النص المدون والمصنَّف بنقل مراد ومقاصد القائل الأصلي وهو النبي، بل ينقل أيضاً، بشكل علني حيناً وخفي حيناً آخر، مقاصد الرواة والمصنفين وميولهم المذهبية وتوجهاتهم السياسية وخلفياتهم الثقافية.

وإذا قلنا إن لفظ القرآن قد حُفظ في وثيقة القرآن النهائية ولم يتعرض للتغيير، بحكم قصر المدة الفاصلة بين الوحي وتدوين القرآن، فإن الترتيب الحاصل بين آياته وسوره، هو أيضاً كما تبين لنا، اجتهادي وتقديري، بحيث لا يكون المتلقي المعاصر للقرآن في وضعية اتصال مباشر مع ما قاله الله عبر نبيه فقط، بل في وضعية اتصال مع بيئة ثقافية ذات نمط وعي وتفكير خاصين، تكلمت إلينا عبر النص بشكل غير علني من خلال عملية تدوين النص القرآني وجمعه وترتيبه وانتهاء بتوحيد نسخه.

رغم أن المبنى الرسمي، يتجاهل دور الفاعليات الطارئة بعد النبي في تشكل النص، ويصر على التواصل المباشر بين القائل الأصلي للنص ومتلقي النص في كل العصور، بالقول "قال الله" أو "قال النبي"، فإن القارئ الحساس للإيمان والحقيقة، لا يمكنه تجاهل الفاعليات التي ظهرت بعد النبي وتدخلت في تشكل النص الديني، لفظاً وهيئة ومضموناً، والتي لم تكتف بنقل القول الأصلي بشكل محايد، بل كان لها إسهاماتها ورسائلها الخاصة داخل النص الديني الواحد، الأمر الذي يفرض وجود رسائل متعددة ومتشابكة داخل النص الواحد صادرة من مرسلين متعددين، ولو بمستويات حضور متفاوتة ودرجات ظهور ومباشرية متعددة. وهي فاعليات لا تقتصر على أشخاص الرواة والمصنفين، بل تشمل جماعات متضامنة وهيئة سلطة سياسية وأنظومات كلامية ومذهبية وفضاءات وعي ديني معين، ساهمت جميعها وتدخلت في إنتاج النص الديني، وفي تسريب رسائلها الخاصة ولو بشكل غير مباشر داخل صيغة النص الديني النهائية.

14. 2. 2 المرسَل إليه

هو المستقبِل للكلام، الذي يفكك أجزاء الرسالة التي يتلقاها، سواء أكانت كلمة أم جملة أم نصاً. وقد يكون المرسل إليه مستمعاً كما في حالة التخاطب الشفاهي، وقد يكون قارئا كما في التخاطب الكتابي، وقد يكون القارئ افتراضيا أو ضمنياً يفترضه أو يتصوره المؤلف والمتكلم، حيث يتوجه الكاتب أو المتكلم إلى جمهور محدد ليرسل إليه رسالته ويصوغها له، لإلقاء معلومة أو تقرير حقيقة، يفترض المؤلف أو المتكلم أن القارئ أو المستمع يفهم ما يريد فيها. كما يَظْهَرُ توجه الكاتب (أو المتكلم) نحو هذا الجمهور أو ذاك على تفاوت فاعليته من خلال عدد من الأدلة

التي منها مستوى اللغة والمفردات الشائعة أو المتخصصة، وترتسم صورة المرسل إليه من خلال الكتابة التي يعتمدها المؤلف أو المتكلم، ومن الفضاء الاجتماعي (السياق) الذي تحصل فيه عملية التخاطب أو الكتابة.

فالمؤلف (أو المتكلم) يمتلك لحظة الكتابة أو الكلام جمهوراً حاضراً في وعيه، ولو كان هو نفسه[5]، ويميز بين جمهورين، أولهما: "الجمهور المخاطَب" (Le public-interlocuteur) المحايث لعملية التكلم أو الكتابة نفسها، والذي يستحضره الكاتب ويتوجه إليه لحظة الكتابة، وثانيهما الجمهور الذي يمكن أن يصل إليه كلامه أو نصه ويَقرأه من دون أن يكون مفترضاً أو موجهاً إليه[6]. وإذا كان الجمهور الأول مقصوداً ومتوقعاً، فإنه لا يشكل سوى جزء محدود جداً من جمهور هائل من القراء الممكنين غير المتوقعين على الإطلاق، "إما لأنهم ينتمون إلى طبقة أخرى أو إلى بلد آخر، أو ببساطة لأنهم لم يولدوا بعد. والقارئ المستقبلي على وجه الخصوص، غير متوقع تماماً"[7]. وتُعدُّ قراءة الجمهور الواسع غير المقصود "خيانة" لأنها تضع الكلام في نسق مرجعي لم يوضع من أجله أصلاً[8].

هذا يعني أن المرسل إليه الذي يفترضه المتكلم ويوجه الخطاب إليه، لا يشترط تطابقه بالضرورة مع المتلقي غير المتوقع، بل هما حتماً غير متطابقين، بفعل أن الأول افتراضي أو متوقع، وبمثابة نموذج مثالي لتلقي كلامه أو نصه وفهمه، وأن الثاني متعدد في أزمنة تاريخية وآفاق ثقافية مختلفة تنتج بالتأكيد ذوات مختلفة. فالقارئ (أو المتلقي) موجود في التاريخ ولا يمكنه الخروج منه، وهو في وعيه وقوالب تفكيره ونوازعه، حصيلة تشكل إرادي وانبناء اجتماعي وعلائقي، تُشكل وعيه

---

(5) Robert Escarpit, sociologie de la littérature, collection que sais-je? éd. Dahleb, Alger, 8ème édition, 1992, p. 97.

أنظر أيضاً: رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، ص 476.

(6) Robert Escarpit, sociologie de la littérature, p. 97.

(7) Robert Escarpit, l'écrit et la communication, collection que sais-je? éd. Bouchene, Alger, 4ème édition, 1993, p. 65.

(8) Robert Escarpit, sociologie de la littérature, p. 111.

لذاته وتجعله يفكر بطريقة مخصوصة ومتميزة عن المخاطب المفترض أو المتلقي المباشر للكلام.

تتجلى متغيرات التواصل في عنصر المرسل إليه، بين عملية التواصل زمن التلقي الأول للنص الديني والتلقي المعاصر له، في جهة أن المتلقي الأول كان معاصراً للمبلِّغ ويشترك معه في الأفق التاريخي والفضاء الثقافي، وكان الخطاب موجهاً إليه مباشرة، ويتلقى الوحي شفاهة عبر وسيط ينطق باسم الله. بل كان هذا المتلقي كما بينا في الفصل التاسع شريكاً في تشكل النص وجزءاً من تكوينه الداخلي، ويكاد لا يخلو موقع في القرآن من ذكر ردود أفعال وأقوال المتلقين المباشرين للوحي. في حين أن المتلقي الحالي ينتمي إلى أفق تاريخي وثقافي مختلف وغير معاصر للمرسِل وليس حاضراً في سياقه وحراكه كما كان المتلقي الأول. هو بمثابة مرسَل إليه غير مباشر يتلقى الوحي دفعة واحدة باعتباره وثيقة مدونة ودفعة واحدة من دون التقيد، أثناء تلقيه له، بالتعاقب التاريخي لصدور الآيات أو أقوال النبي، أو بترتيبه "التوقيفي" الحاصل في وثيقة القرآن أو مصنفات الأحاديث النبوية. ما يجعل المتلقي المعاصر للنص مرسَلاً إليه غير مباشر، بخلاف المتلقي الأول الذي كان مرسَلاً مباشراً إليه.

التمييز بين المرسَل إليه مباشرة والمرسَل إليه غير المباشر، يؤدي إلى الفارق الكبير في طبيعة الخطاب الديني الذي يتلقاه كل منهما، وفي كامل عملية التواصل بين المرسِل والمرسَل إليه. حيث تتطابق الرسالة اللفظية مع الخطاب في المرسل إليه مباشرة، لأن الكلام موجه إليه، ويتوقع منه المتكلم (أو المبلِّغ) استجابة أو تلبية أو أثراً ما، ويكون المتكلم في موقع الفاعل ويكون المتلقي في موقع المنفعل. في حين أن المرسل إليه غير المباشر (المتلقي المعاصر) يتلقى الرسالة لا بصفتها موجهة إليه، ولا يُتوقَّع منه استجابة أو تأثير أو انفعال مماثل لما يتوقعه المتلقي الأول. ما يعني أن الخطاب الذي يتلقاه المرسل إليه غير المباشر ويعتبره موجهاً إليه، لا يشترط تطابقه مع مدلول الرسالة اللفظية للنص الديني. فالمرسل إليه غير المباشر (المعاصر) يصنع الخطاب وفق تجربته وميوله ووضعه، وما يشعر أنه معني به، بل يصبح منافسا للنص في امتلاكه لمعناه[9]، لأنه يمتلك حرية كاملة في طريقة تلقي النص، سواء

(9) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 141-148.

أكانت في تقديم العبارات وتأخيرها، أو في الترتيب الحاصل في النص. هو يتلقاه كيفما يريد لأنه ليس في وضعية تحاورية مباشرة مع المرسِل وغير مقيد بقواعدها وشروطها. ولو حيَّدنا الضغط الاجتماعي أو الايديولوجي الذي يفرض نمطاً خاصاً في تلقي النص وفهمه وينزع إلى توحيد عملية التلقي وتطابقها في كل الأزمنة، فإن النص بالنسبة للمرسل إليه غير المباشر، أشبه بشيء موضوع على الرف يَعرِضُ نفسه للتملك والأخذ من دون المطالبة بأي مردود أو ثمرة مباشرتين، هو أشبه برسالة مفتوحة تطلق بياناتها في كل الاتجاهات تاركة الخيار لأي متلقٍ في التقاطها وفهمها بحسب ما يمليه الظرف الثقافي لواقعة التلقي.

هذا يثير لدينا مسألة تعدد أو وحدة المخاطب في النص الديني، حيث يميل الفقه الديني إلى اعتبار المخاطَب واحداً في كل الأزمنة، بلا فارق بين متلق مباشر له ومتلق له بالواسطة، بين متلق شفاهي ومتلق غير شفاهي. وهذه مسألة مختلفة عن مسألة أن القرآن لكل زمان ومكان، حيث إن الأخيرة تؤكد صلاحية القرآن في مخاطبة الجميع وقدرته على عبور الأزمنة والثقافات واستحواذ اهتمام كل من تربى عليه أو من قصد قراءته أو صادف المرور به. فلا تستلزم قضية "القرآن لكل زمان ومكان" بالضرورة وحدة الخطاب ووحدة التلقي ووحدة المخاطبين في كل زمان ومكان، رغم وحدة النص في كل الحالات. بل هنالك، في كل وضعية تلق، حاصلة زمان ومكان معينين، عملية تواصل مغايرة للذي حصل زمن النبي، وإمكانية لتشكل خطاب جديد يتلقاه المخاطَب الجديد ويرى أنه مَعْنيٌ به وموجه إليه.

النزعة في توحيد المتلقين، ووحدة المرسل إليهم، دفعت الإرث التفسيري إلى توحيد مسالك التفسير، والتقيد بتفسير السلف الذي لا يعثر على اختلافات جوهرية فيه. وبالتالي نشوء نزعة في توحيد المتلقي والمرسل إليه في الزمان والمكان، واعتبار الأفق التاريخي والثقافي لكل متلق أموراً طارئة وعارضة على بنائه النفسي والذهني وأفق وعيه وتفكيره، وتحويل جميع قراء النص إلى مجرد متلقين سلبيين للنص، يجهدون في الكشف عن المعنى الموضوعي الموحَّد للنص الذي عبَّر تفسير السلف والمأثور عنه أحسن تعبير، ويفترض أن المفسر أو المتلقي أو المرسَل إليه، المتوقع في النص الديني، هو كائن خارج التاريخ ومنزه عن تحولات الثقافة والوضع الاجتماعي الخاص. إنه واحد في كل الأزمنة والأمكنة، رغم تعدد أشخاص المتلقين

والمفسرين والقراء. فالشخص متعدد في حين أن المُرسَل إليه والمفسر والقارئ والمُؤَوِّل واحد وثابت.

تهميش الأفق التاريخي لمتلقي النص الراهن، أوهم الكثيرين بإمكانية إعادة بناء تجربة المتلقي الأول أو الأصلي للنص، وتحصيل فهم مطابق لما فهمه. إلا أن هذا كما تبين لنا، ليس فقط صعباً بل هو مستحيل. إذ لا تمكن إعادة بناء أية لحظة تاريخية منقضية، كما أنه يستحيل إعادة بناء تجربة المتلقي الأول الشعورية والوجدانية والذهنية والنفسية التي حصلت وانتهت بانقضاء لحظة التلقي نفسها، واندثرت وتلاشت معطياتها مع موت النبي، ولم يبق منها إلا لمحات متقطعة وشذرات لا يمكن تركيب صورة جلية منها. فالمتلقي الأول ذهب وذهبت صورته معه، وليس هناك سوى المتلقي الحاضر الذي يصنع تجربة تلق جديدة.

14. 2. 3 الرسالة

هي الجانب الملموس في العملية التخاطبية التي تجسد أفكار المرسِل في صور سمعية عندما يكون التخاطب شفاهياً، وفي علامات خطية عندما تكون الرسالة مكتوبة. وتُعرَّف الرسالة في قاموس اللسانيات بأنها: "وحدة الإشارات المتعلقة بقواعد تركيبات محدودة (مضبوطة) يبعثها جهاز البث (الإرسال) إلى جهاز الاستقبال عن طريق قناة حيث تستعمل كوسيلة مادية للاتصال"[10].

ولو حللنا متغيرات الرسالة بين زمن التلقي الأول وزمن التلقي المعاصر، لوجدنا أن النص القرآني في مرحلة تلقيه الأولى كان يُتلقى شفاهة وبالتدريج، ولا يملك المتلقي التحكم بطريقة تلقيه، لأن هنالك مُبلِّغاً يُبلِّغ عن الله ويتحكم في ترتيب الآيات وتوقيت تبليغها. وبالتالي يتحكم في صيرورة تشكل المعنى لدى المتلقي. في حين يتم تلقي النص في الحاضر مكتوباً ودفعة واحدة، أي نصاً مكتملاً وناجزاً، يمكن التحكم في تلقي آياته من حيث الترتيب والتأخير أو الإفراد والتركيب. ففي حين كان تلقي الرسالة يتم زمن صدورها تلقياً تعاقبياً، فإن تلقيها المعاصر يتم تزامنياً، حيث يقدم النص نفسه دفعة واحدة، ليمنحنا صلاحية الاختيار بين آياته

(10) بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص. 27.

والتركيب بينها أو تحديد نقطة البداية في القراءة ونقطة النهاية من دون التزام سياق ترتيب خاص به.

لعل أهم متغير في الرسالة بين الزمانين، هو أنها في الزمن الأول كانت شفاهية في حين أنها في الزمن الآخر بعد وفاة النبي وحتى زماننا الراهن مدونة، حولت اللغة المحكية إلى إشارات خطية مكتوبة. تبرز أهمية التحويل هذا، في أن المكتوب يحفظ الكلام الذي يزول فور إلقائه شفهياً، وينقله إلى أماكن بعيدة عن المكان الذي ألقي فيه. ففي حين يزول الكلام بمرور الزمن تبقى الكتابة دعامة مهمة أكثر ثبوتية وإنتشاراً في المكان والزمان، ما يفتح آفاقاً جديدة لعملية القراءة والتواصل نفسها، حيث تكون المرسَلات قابلة للبقاء ويمكن العودة إليها بعد المرور بها، ساعة يشاء، وقراءتها من جديد.

الاختلاف بين النص الشفاهي والنص الكتابي يؤدي إلى اختلاف جوهري في عملية تلقي النص وعملية فهمه وفي صيرورة المعنى نفسه. حيث تمكن كتابة الكلام منفصلاً عن حادثة التكلم وواقعة التخاطب، في حين يبقى الكلام الشفاهي جزءاً من حدث الخطاب والتخاطب وينقضي بانقضائه. فالكتابة تقوم بتثبت الكلام في حامل خارجي، سواء أكان الحجر، أو البردي، أو الورق، أو كل ما يختلف عن الصوت البشري، ويحل هذا التسطير inscription محل التعبير الصوتي أو التعبير بالأسارير أو الإيماءات[11]. أي يختفي في النص المكتوب الواقع البشري الذي صاحب الكلام والتكلم، وتقوم العلامات المادية وحدها بنقل الرسالة. فواقعة التكلم تختفي ويبقى فقط لفظ الكلام، حيث ينقذ التسطير قول المتكلم مع عدم إمكانية لإنقاذ واقعة التكلم. فما نكتبه وما نسطره هو تعقل مضموني خالص لفعل التكلم، هو لفظ الواقعة الكلامية، وليس الواقعة بما هي واقعة[12]. لقد حلت الكتابة محلّ الكلام.

هذا الأمر يؤدي إلى تغير جوهري في وظيفة الرسالة نفسها. حيث إن التأثير في الخطاب المنطوق يعتمد بشكل أساسي على المحاكاة والإيماء، وعلى أوجه الخطاب التي لا تمكن تأديتها شفوياً، والتي نسميها بالإيقاعات والنبرات. في حين يقل هذا

---

(11) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 57.

(12) المصدر نفسه، ص. 58-60.

التأثير ويكاد ينمحي في الرسالة المكتوبة، لأنها لا تستطيع نقل هذه الإيماءات والنبرات، بحكم أنها سمة من سمات اللغة المنطوقة، لا من سمات اللغة المكتوبة، ويحل محل جسم المتكلم ووجهه وصورته وإيمائه علامات مادية فقط في التسطير. أصبح مصير الخطاب بعد تدوينه في أيدي الحروف المكتوبة لا الأصوات المنطوقة، وتم استبدال علاقة المشافهة وجهاً لوجه بعلاقة قراءة الكتابة الأكثر تعقيداً، الناشئة عن التسطير المباشر للخطاب في حروف مكتوبة. لقد تمّ نسف الموقف الحواري بالكامل، ولم تعد علاقة الكتابة ـ القراءة حالة خاصة من حالات علاقة التكلم ـ الاستماع، بل هي علاقة جديدة تستدعي مقاربة وفهماً آخرين، بل معنى جديداً.

من متغيرات الرسالة بين الزمانين أيضاً، إمكانية تحصيل التطابق بين قصد المتكلم ومعنى الرسالة المنطوقة، بحيث يصير فهم ما يعنيه المتكلم وما يعنيه الخطاب أمراً واحداً. أما في النص المكتوب، فإن قصد المؤلف ومعنى النص يكفان عن التطابق والتمازج، وينشأ انفصال بين المعنى اللفظي للنص والقصد الذهني للمؤلف. ويصير التسطير رديفاً للاستقلال الدلالي للنص، الذي ينشأ عن فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للنص، وفصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه النص. هكذا تفلت وظيفة النص من أفق قائله أو مؤلفه. ويصير ما يعنيه النص الآن هو محور المعنى أكثر مما كان يعنيه المؤلف حين كتبه أو المتكلم حين نطق به. من دون أن يعني ذلك أن فكرة المؤلف أو المتكلم الأصلي فقدت دلالتها ودورها في دلالة النص، إذ لا معنى لإيديولوجية "النصوص المطلقة" كما يقول ريكور، ولا يمكن للنص إلا أن يحيل إلى شيء ما حصل في زمان ومكان صدوره وتحققه[13].

على مستوى المتلقي، فإن الخطاب المنطوق يتوجه إلى شخص يحدده الموقف الحواري سلفاً، لأنه يتجه إليك، أيها المخاطب، في حين يتجه النص المكتوب إلى قارئ مجهول، وضمناً إلى كل من يعرف كيف يقرأ أو إلى قراء مناسبين تحددهم وسائل الإعلام والقوانين الاجتماعية في الاستبعاد والقبول. هذا التعميم للجمهور هو إحدى نتائج الكتابة المثيرة، التي أصبح الخطاب فيها الآن قريناً بسند مادي، ومتحرراً

---

(13) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 57-72.

من ضيق موقف المشافهة وجهاً لوجه، وصار قادراً على خلق جمهوره الخاص به، وتوسيع دائرة الاتصال به، وتدشين نماذج جديدة من الاتصال[14].

كذلك فإن النص المكتوب يغير السياق الحاصل بين المتكلم والمتسمع أثناء التكلم الشفاهي، ويخلق سياقا آخر مختلفاً. فحين يكون التلقي بين المتكلم والمستمع الحاصل في زمان ومكان محددين أقرب إلى تلقٍ حواري، فإن الكتابة تبدد الموقف الحواري، وتمنع من تولد سياق مشترك بين القول الشفاهي والقراءة، كما كان حاصلاً أثناء حدث التكلم والسماع. صار كلٌ من الكلام والقراءة يتحققان في أزمنة متباعدة، وأخذت العلامات المادية الخارجية تحل محلَّ صوت المتكلم ووجهه وجسده، بديلاً عن فضاءات الهنا والآن، وعنصري الزمان والمكان الضروريين في التواصل بين التكلم الشفاهي والسماع[15].

بذلك، يتحرر النص المكتوب من حدود الإحالة السياقية، كما يتحرر من وصاية القصد الذهني للمتكلم أو المؤلف. الأمر الذي يحول النص إلى عالم مفتوح من الإحالات والدلالات، وتتأكد فكرة الرسالة لذاتها على حساب الإحالة إلى خارجها.

ولعله ولأجل فقدان السياق المشترك بين التكلم وقراءة النص، عمد الفقهاء والمفسرون إلى لملمة هذا السياق في نصوص من خارج النص، أسموها مناسبة وأسباب النزول، وحولوها إلى نصوص تُضم إلى النص أثناء قراءته وفهمه، لتوحي للقارئ بأنه كان هناك حين صدر النص. إلا أن هذه الروايات السياقية لا يمكنها بحال أن تجعلنا قادرين على إعادة بناء سياق التلقي. إذ بالإضافة إلى ندرة الروايات السياقية، فإنها على فرض توفرها كاملة، لا تخلق السياق بل تشير إليه وتدعو إلى تمثله تمثلاً تصورياً. والفارق بين أن تكون هناك وأن تتصور حضورك هناك، هو الفارق بين حدث التلقي نفسه والحكاية المتقطعة والمشوشة عنه.

14. 2. 4 السنن

أو الشيفرة (Code)، وهي عبارة عن نظام ترميز مشترك كلياً أو جزئياً بين

---

(14) المصدر نفسه .

(15) المصدر نفسه .

المرسِل والمتلقي، ويكون نجاح أية عملية إبلاغية معتمداً عليها، بحيث يتمكن المرسَل إليه فيها من استقبال رسالة ما وتفكيك رموزها بحثاً عن القيمة الإخبارية التي شحنت بها. ففاعلية الحدث الكلامي، كما يقول جاكوبسون، "مرهونة باستخدام شيفرة مشتركة بين المساهمين فيه"[16]. ويرى غيرو أن "التشفير سيرورة تدريجية تكتسب خلالها منظومات ذات تفسير ضمني منزلة الشيفرات. فالشيفرات منظومات ديناميكية تتغير مع الزمن وتملك مقاماً تاريخياً واجتماعياً وثقافياً. التشفير سيرورة يتم من خلالها إقامة إصطلاحات"[17]. فهنالك علاقة جدلية بين الشيفرات والمرسلات تسمح للشيفرات بالتحكم ببث المرسلات وللمرسلات الجديدة بإعادة بناء الشيفرات. ويندرج ترميز الرسالة ضمن علم المعاني في اللغة العربية الذي يُعرِّفه السكاكي بأنه عبارة عن "تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"، ويندرج تفكيك رموز الرسالة ضمن علوم البيان، الذي يُعرِّفه السكاكي بأنه "معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك من الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"[18]. فعلم المعاني، بحسب السكاكي لإنتاج الخطاب، وعلم البيان لتفسير الخطاب وفهمه.

ورغم أن اللغة المشتركة تمثل محور النظام المشترك في عملية التواصل، بين المرسل والمرسل إليه، والأساس في فهم الأخير للرسالة الموجهة إليه، إلا أن اللغة تمثل نظاماً كلياً تشمل بداخلها عدداً لا يحصى من الأنظمة الفرعية المتزامنة، وهو تابع لعدد الموضوعات والعلوم التي يتم توصيل الرسائل عليها، بحيث يتميز كل نظام بوظيفة مختلفة واصطلاحات واستعمالات خاصة بها[19].

معرفة نظام الترميز المشترك، لا تكفي فيه معرفة قواعده ومبادئه الداخلية، بل لا

---

(16) حسين خمري، نظرية النص، ص. 265-277. راجع أيضاً: أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص. 390-440.

(17) المصدر نفسه.

(18) سبط بن العجمي، التوضيح، دار الكتاب العربي، بيروت. ص. 183.

(19) بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص. 28-29.

بد من معرفته داخل الفضاء الاجتماعي الذي تحصل بداخله عملية التواصل، أو عملية الترميز وفك الترميز. لذلك لا بد من استحضار السيناريوهات الاجتماعية والنصية المألوفة قيد التداول. فالشيفرات، كما يقول جاكوبسون، "لا توجد بمعزل عن تطبيقها في الحياة الاجتماعية... الاشارات جزء من الحياة الاجتماعية"[20].

تظهر متغيرات اللغة، بين التلقي الأول للنص الديني والتلقي الحاضر له، في أن اللغة العربية في زمن التلقي الأول للنص لم تكن مُدوَّنة أو مُقعَّدة، بل كانت تُتَلَقى وفق الارتكاز الاجتماعي والعرفي للغة في سلوك التكلم ونشاط الفهم، ولم يكن هنالك مرجعية علمية أو معجمية لضبط الكلام أو الفهم. فكل من المجتمع والفضاء الثقافي العام، هو الحاضن للغة والراعي لها والمطور لها والمُنظِّم لسيرورتها. إلا أن هذا الواقع تبدل بعد وفاة النبي، وتحولت اللغة إلى قواعد مقررة ومبادئ مصوغة، وظهر ما يسمى بالمدونات اللغوية والبلاغية، التي تعنى بمعاني المفردات وقواعد التركيب بينها ومبادئ فهمها، وأصبحت، بعد طروء اللحن في كلام الناس، هي المرجع في فهم النصوص الدينية والمعيار للترجيح بين محتملات معاني النص ووجوه مقاصده. الأمر الذي أدى إلى التباعد بين أمرين، أولهما حركة المجتمع واستعمالاته للغة التي تلبي حاجاته، وثانيهما قواعد اللغة ومبادئها التي نزعت إلى الثبات والجمود والتقيد بعصر التدوين والتأسيس لقواعدها.

يقول بن خلدون في مقدمته: "في أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر (التي نزل بها القرآن) وحمير: إعلم أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعلم والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية لا نفس كيفية فليست نفس الملكة وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً ولا يحكمها عملاً"[21]. وفي كلامه إشارة إلى أن العلم بقواعد اللغة مغايرة لملكة اللغة نفسها التي كانت تمارس في زمن صدور النص بالسليقة وبعفوية خالية من التدبر والتفكر.

هذا يعني أن الفهم اللغوي للنص الديني يتم في زماننا من خلال معاجم ومبادئ

---

(20) فاطمة الطبال، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، ص. 63-65.

(21) ابن خلدون، مقدمة، ص. 559.

وقواعد مدونة، تم تدوينها وتأسيسها في حقبة تاريخية من الزمن، أطلق عليها فترة التدوين، ووفق منهج القياس الذي يقيس الكلام على نموذج سابق ومستعمل عند العرب. وهي عملية تتم من خارج الفضاء الثقافي والاجتماعي والتاريخي الذي تحصل في داخله عملية التلقي المعاصرة، الذي ينحيه المفسر جانباً، ويعمل على الاكتفاء بما دُوِّنَ من استعمالات وقواعد فهم ومعاني مفردات، ليتسنى له الكشف عن ظاهر اللفظ وتحصيل المراد منه. في حين أن الفضاء الاجتماعي والثقافي والمرتكز العرفي في زمن التلقي الأول النص، كان هو المرجع اللغوي في تلقي الرسالة وفهمها. فالشيفرة زمن الصدور هي ثقافة المجتمع ومنظومة قيمه وعاداته وروابطه التي تختزنها اللغة وتحفظها، في حين أن الشيفرة المعتمدة في زماننا هي مدونات اللغة وقواعدها.

بينَ لغتين: اللغة في زمن التلقي الأول، الداخلة في التكوين النفسي والثقافي للمتلقي الأصلي للنص، واللغة المعاصرة المحفوظة في مدونات ومصنفات ومعاجم لم يطَلْها التغيير منذ أكثر من ألف عام، يأخذ تلقي النص في الزمانين أبعاداً وصوراً مختلفة، أهمها أن المتلقي الأول يعود إلى ما ارتكز في ذهنه وعقله ونفسه من المعنى ليفهم المراد من الخطاب، فلغة المتلقي حينها هي تكوينه النفسي وثقافته ووعيه ونظرته إلى العالم. في حين أن المتلقي الثاني يخرج من ذاته ومن فضائه الاجتماعي الراهن ويلغي كل ما هو عالق في داخله ويُنَحِّي كل ما استقر اجتماعيا من فهم لغوي ملحون وخاطئ للنص، ويعود إلى المراجع المدونة لفهم مراد النص. وهو ما يجعل عملية التلقي والفهم اللغوي للنص الديني عملية آلية، تتم وفق قواعد مقررة ومنجزة وخارج الفضاء الثقافي والأفق التاريخي للتلقي المعاصر.

فالشيفرة اللغوية زمن النبي كانت منصهرة داخل المرتكز الاجتماعي والثقافي لصياغة الكلام وفهمه، ما جعل كفاءة الفرد اللغوية حينها تُكتسب بمجرد كونه جزءاً عضوياً من بيئته الاجتماعية وفضائه الثقافي، تجعله يتكلم ويفهم بالسليقة، الأمر الذي يُغني المتلقي الأول، في تلقيه للكلام النبوي، عن الرجوع إلى مرجعيات من خارج وعيه وتكوينه الثقافي الخاص. فالشيفرة اللغوية حينها كانت مندمجة مع المرسَل إليه، وليس فهمه للكلام حينها سوى تفاعله المباشر معه من دون وسيط خارجي. في حين أن المتلقي الراهن لا يمكنه فهم النص الديني إلا بتحييد تفاعلاته الخاصة ومرتكزاته

الثقافية الراهنة وشيفرات مجتمعه اللغوية في التعبير، والعمل على تلبس دور الكفاية اللغوية من خلال المراجع والمعاجم المدونة، الأمر الذي جعل فهم النص الديني، بعد تبدد مرتكزات التلقي الأولى والتباعد عن زمن النبي، فعلاً علمياً تخصصياً يقتصر على النخبة، ونشاطاً ذهنياً صرفاً منفصلاً عن الارتكاز الاجتماعي في فهم الكلام، إذ إن الارتكاز اللغوي زمن التلقي الأول للنص قد ضاع وتبدد ولا يمكن استرجاعه أو إعادة بنائه، والارتكاز الاجتماعي المعاصر للكلام قد حُيِّد وأقصي بالكامل من مؤسسة التفسير الرسمية.

هنا تكمن مغلوطة التلقي المعاصر للنص الديني، التي تفيد أن مجرد العودة إلى مراجع اللغة كاف في تحصيل المطابقة بين ما يمكن أن يفهمه المتلقي الأول وما يفهمه المتلقي في العصور اللاحقة. فاللغة المدونة والمُقَعَّدة لم تنقل إلا شذرات مما قيل وفُهم من تقنيات الكلام وصوره زمن التلقي الأول. كما أن قواعد اللغة لم تخل من فعل انتقاء وممارسة ترجيح وبناء فرضيات ونماذج تأويلية يمارسها اللغوي، وكان بناؤها ساحة خصبة للصراع الايديولوجي، الذي تأثر بالصراع والجدل الكلامي الذي كان دائرا في العصور الإسلامية اللاحقة لوفاة النبي. فاللغة المدونة، لا تنقل كل صور اللغة وتفاعلاتها الزمنية في حقبة معينة، وهي مهما عملت على بناء لسان العرب، علوم من نتاج العصر الذي دُوِّنَت وقُعِّدَت فيه، بحكم أنها تنتمي إلى فضاء ثقافي آخر مختلف عن فضاء التلقي الأول، وليست بمعزل عن التجاذبات السياسية والايديولوجية التي احتدمت ووصلت تفاعلاتها الاجتماعية والسياسية إلى الذروة في زمن تدوين وتأسيس قواعد اللغة ومبادئ اللغة العربية. ما جعل من مبادئ اللغة العربية وقواعدها ساحة تنازع واختلاف بين مذاهب واجتهادات لغوية متعددة في عملية إنتاج الكلام وعملية تفسيره وفهمه، حيث إن فهم الكلام ليس مجرد تطبيق لقواعد مقررة وثابتة كما يُرَوَّج له، بل يحتاج إلى اجتهاد لغوي خاص يستند إليه المفسر أو القارئ في فهم الكلام العربي عموماً والنص الديني خصوصاً.

ولا ننسى في هذا المجال أن الشيفرة لا تقتصر على اللغة، بل تطال أيضاً البنى الأسطورية ونظم الترميز التي تحيل إلى عالم ما وراء الحس أو وراء العادة، وهي عوالم كانت موجودة عند العرب زمن تلقي النص. وذات بنى ونظم داخلة في تكوين اللغة واستعمالاتها، استند إليها النص الديني في نقل صوره المتعالية إلى أذهان

المتلقين، واستعان بها المتلقون في تصور ما يطرحه النص من معان غيبية. بالتالي يكون تقعيد اللغة العربية استنادا إلى التداول اليومي للكلام، عبارة عن عملية فصلٍ للغة الأصلية عن النظم الثانوية الكامنة فيها وتغييب هذه النظم واستبعادها، والاقتصار على سطحها الذي لا يمكنه أن يخلق فينا الصور التي خلقها النص زمن تلقيه الأول.

هذا يعني أن التفسير أو التلقي المعاصر للنص الديني، واقع بين قطيعتين لغويتين: أولاهما قطيعة مع الواقع اللغوي زمن النبي، حيث لا يمكن القول بتطابق ما تم تدوينه وتقعيده من مبادئ اللغة مع زمن التلقي الأول، ولا يمكن لعلوم اللغة الدائرة استحضار كامل، بل بعض بنى ومرتكزات لغة التلقي الأولى، أو مفاعيلها الاجتماعية والنفسية والذهنية والقيمية، أو بناها الثانوية وأسرار الترميز فيها. بل يمكن القول إن علوم اللغة الدائرة بين أيدينا، ليست فقط نقلاً متقطعاً ومشوشاً للواقع اللغوي الأول، أو تقعيدا لسطحه العائم فوق أنظمة ترميز أكثر تعقيدا، بل تمثل نظاماً لغوياً جديداً، يستتبع نظاما دلالياً مختلفاً عن النظام الدلالي الذي كان مرتكزاً في وعي الناس زمن التلقي الأول للنص. فالتغيير والتعديل والنقل المبعثر والمشتت، حتى ولو كانت طفيفة وجزئية، بالإضافة إلى الانتقاء والترجيح بين محتملات لغوية شتى، في عملية تدوين وتقعيد اللغة، يستوجب تغييراً لكامل نظام اللغة، يستدعي معها توليد دلالات ومعان مغايرة للمعاني التي ولدها التلقي الأول للنص، بحكم أن المعنى والدلالة تابعان للنظام اللغوي الذي يتم إنتاج الكلام في داخله. والثانية قطيعة إرادية، تتمثل في الانسلاخ عن لغة الحاضر وعدم إدخالها في عملية الفهم، والتي يعني الانسلاخ عنها انسلاخاً عن أفق الحاضر وثقافته ومرتكزات الوعي فيه، وانسلاخاً عن كامل المفاعيل النفسية والذهنية والجماعية للغة، وتحويل التفسير إلى عملية مقننة خالية من تفاعلاتها الإنسانية ومغتربة عن أفق الحاضر وتفاعلاته. الأمر الذي يجعل من تلقي النص وفهمه المعاصرين في نهاية المطاف لا ينتميان إلى زمن التلقي الأول ولا إلى زمن التلقي المعاصر، بل يسبحان في فضاء تصوري خالٍ من أي رابط فعلي وعملي مع واقع الحياة الإنسانية.

لا بد لنا من الاعتراف أننا مهما حاولنا بناء الشيفرة اللغوية التي كانت جسر الاتصال بين المرسِل والمرسَل إليه زمن التلقي الأول للنص الديني، فإن ما نحصل عليه هو نظام لغوي آخر، ذو نظام دلالي مختلف. فاللغة كما يقول سوسير أشبه برقعة

الشطرنج التي يؤدي أي تغير في مفرداتها أو عناصرها إلى تغير في بنية اللغة بأسرها وإلى تعديل في دلالة مفرداتها وجملها. وعليه فإن شيفرة الاتصال الأولى قد ذهبت وولت إلى الأبد[22]. ولا بد في قراءة النص الديني وفق شيفرة لغوية مقننة، عدم الاكتفاء بالرجوع إلى معاجم اللغة وقواعدها المدونة، بل استحضار حركة هذه اللغة في المجتمع والحياة، أي تحويل الشيفرة المعتمدة في فهم النص ليس إلى ما تقرره معاجم اللغة وحدها بل إلى ما تضيفه التفاعلات الاجتماعية والفردية والأعماق الإنسانية إليها.

14. 2. 5 السياق (Context)

هو السياق المضبوط أو المحيط الذي تولد فيه الرسالة أو قيلت فيه، ويكون بمثابة العنصر المُفَعِّل لها بما يمدها به من ظروف وملابسات توضيحية، بحيث لا تفهم مكوناتها الجزئية ولا يمكن تفكيك رموزها السننية إلا بالإحالة إلى الملابسات التي أنجزت فيه[23]. فالسياق جزء من عملية التواصل، والمحادثات تأخذ طبيعة علائقية، ونحن لا نتكلم لأجل الكلام بل لصيانة الوشيجة الاجتماعية، كما يؤخذ بعين الاعتبار المشاركون في العملية التواصلية ومميزاتهم الشخصية من حيث العمر والجنس والمهنة، وعلاقتهم المتبادلة من حيث درجة معرفة المتخاطبين وطبيعة علاقاتهم الاجتماعية (المهنية والعائلية) وعلاقتهم العاطفية[24].

والسياق قد يكون لفظياً وهو ما يسمى بالقرينة، وقد يكون غير لفظي هو بمثابة الإطار العام لعملية التواصل، وقد تتعلق السياقات مباشرة بنفس حدث التكلم والتواصل، وقد يكون غير مباشر لكنه يدخل بوصفه محدداً ومرجعاً في تحديد المعنى، ويكون بمثابة السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لواقعة التكلم والتواصل الشفاهي. وفي جميع الحالات فإن السياق هو بمثابة محيط النص والشيء

---

(22) راجع: سوسير فريدناند، محاضرات في اللسانيات العامة، ترجمة صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985.

(23) بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص. 30-33.

(24) المصدر نفسه.

الذي يوجد فيه أو من خلاله النص الخطابي "الرسالة"، بحيث يشكل مع اللغة أو الشيفرة، المصدرين الخارجيين الأساسيين في تفسير الرسالة وفهمها.

ويمكن القول إن السياق شرط لوجود وتحقق حدث التخاطب والتواصل، وعنصر من عناصر الرسالة، بحيث يكون الحدث الخطابي عبارة عن التقاء السياق مع الوحدة الخطابية لتحقيق النص الخطابي وتوجيه دلالاته أثناء السماع أو التلقي، ومع إنجاز النص الخطابي، أو حدث التكلم، تتراجع تأثيرات القرينة لتبقى محيطاً خطابياً (سياقاً) وتبقى الوحدة جوهره المادي، فتتجرد الرسالة عن سياقها ويصبح مرجعاً خارجاً عن نطاق شكلها المادي المحفوظ والمدون في النص[25].

مسألة السياق لم يغفلها علماء التفسير أو الفقهاء، بل عملوا على تجميع كل ملابسات النص، وأسموها أسباب النزول أو مناسبته، ورأوا أن فهم النص لا يمكن تحصيله بدون معرفة السياق اللفظي للنص، أو القرائن اللفظية والحالية والمقامية لصدور النص. في محاولة منهم لإعادة بناء حدث التكلم بكامل ملابساته، أي إعادة إنتاج مشهد التكلم، حتى يمكن الكشف عن المعنى المراد أو الحكم الذي قُصِد أثناء التخاطب.

بيد أن مشكلة النصوص الناقلة لسياق النزول، سواء أكان في سياقه الخاص، أو سياقه العام، هي قليلة جداً بل نادرة أو معدومة في الكثير من أحداث الوحي والتبليغ والكلام النبوي. لذلك فإن أكثر النصوص النبوية، آيات قرآنية أو أحاديث، تأتينا مجردة عن سياقها ومنتزعة منها، الأمر الذي يُحدِث تغييراً كبيراً في ظهور النص بين التلقي الأول والتلقي المعاصر. ففي التلقي الأول كانت سياقات النص بالكامل حاضرة لدى المتلقي ما يولد لديه ظهورا متطابقاً مع واقعة التكلم، في حين أن أكثر هذه السياقات قد خفيت علينا ولا نملك معطيات كافية عنها، ومع خفاء قرائن القرائن أو ضياعها، فإن الفهم المعاصر للنص يكتفي بضم ما هو متوفر من قرائن ليعقد ظهوراً للنص مغايراً للظهور الأول. فالظهور نتيجة لما هو متوفر من النصوص والقرائن بين يدي المفسر، ومع اختلاف هذه القرائن كماً ونوعاً، فإن الظهور يأخذ وجهات متعددة ومتباينة تماماً.

---

(25) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 57-62.

خفاء أكثر قرائن النص وسياقاته، ووصولها إلينا بشكل اعتباطي وانتقائي، مع تعرضها لإسقاطات إيديولوجية وذاتية من رواة ومدوني ومصنفي هذه القرائن والسياقات، كل هذا يعني ببساطة، عدم إمكان بناء واقعة الكلام الأولى التي بلَّغ فيها النبي الوحي وبينه. وبالتالي فقدان العنصر الذي يشكل مع وجوده ظهوراً معينا، ومع خفائه أو ضياعه أو النقص في أجزائه يشكل ظهوراً آخر.

نشير هنا إلى أن السياق الذي نقلته الروايات تقتصر على خصوص واقعة التخاطب أو الكلام، ولا يوجد في المرويات ما يشير إلى السياق العام لعملية التخاطب والفضاء الثقافي والاجتماعي العام لحدث التواصل. فما بين أيدينا هو شذرات من سياق الوقائع الكلامية الخاصة، لا السياقات الأوسع، التي تُمَكِّن المتلقي الحاضر من التعرف إلى أُطر، وقوالب التفكير التي تدخل في صميم الشيفرة المشتركة في التواصل، وفي صميم سياق التواصل نفسه الذي يجعل أية عملية تواصل بين طرفين ممكنة.

متغير السياق في التلقي الحالي، لا يقتصر فقط على غياب أكثر سياقات النص الديني، وبالتالي فقدان أهم عنصر من عناصر الظهور الضرورية للكشف عن مراد الله من النص، بل يشمل أيضاً التغير الحاصل في طبيعة حضور السياق نفسه. فحين يكون السياق زمن التلقي الأول عبارة عن الوعاء والإطار الحاضن لعملية التخاطب والتواصل، بحيث يحضر في التواصل من حيث هو واقع معيش وموضوعي لا يحتاج المتلقي إلى البحث عن مكوناته أو عناصره لأنه يعيش في قلبه ووعيه وتحصل عملية التلقي من داخله. في حين أن السياق والقرائن في التلقي المعاصر لا تحضران بوصفهما فضاء وواقعاً موضوعياً ومعيشاً كما كان حاصلاً في التلقي الأول، بل بوصفهما نصوصاً ومدونات تضاف إلى النص الديني موضوع البحث والنظر. أي أن المتلقي الحاضر يتلقى السياق بوصفه جملة نصوص لفظية تضاف إلى النصوص الدينية، تحتاج هي نفسها إلى فهم وتفسير وتأويل. فبعد أن كان السياق بمثابة معطى بديهي ومعيش زمن التلقي الأول، يتحسسه المتلقي ويدركه لا باعتباره تصوراً، بل معاينة وشعور وإحساس ولا وعي. صار المتلقي في زماننا يتلقى السياق باعتباره نصاً أو وثيقة تضاف إلى النصوص المنقولة، لا يمكنه العيش فيه أو معاينته، ولا يستطيع

القارئ إلا التموقع داخل ذلك السياق واصطناع العيش فيه. فالمتلقي الأول يعيش السياق الأول، في حين أن المتلقي الحاضر يصطنعه.

هذا لا يعني أن تلقي القارئ المعاصر للنص، يتم من دون سياق، بل هنالك سياق آخر مغاير في طبيعته وعناصره لعملية التلقي الأولى، الذي هو مناخ الرقابة التي تفرضه مؤسسات التفسير على فهم وقراءة النص. حيث تخلق تلك المؤسسات أرثوذكسيات معايير استقامة وانحراف وهدى وضلال، وتنشئ لنفسها قواعد مراقبة وتحكم وترتيبات سياسية وإجراءات تربوية، تشكل بمجموعها مناخاً وفضاء يحكمان التفسير، ويجعلان المتلقي في حالة تلقيه للنص، خاضعاً لها، إما طوعاً أو كرهاً. فالسياق الراهن لقراءة النص الديني هو سياق تراكمي ولدته الممارسات الايديولوجية والترتيبات الأرثوذكسية التي لم تنحصر مهمتها في وضع المعايير العلمية للقراءة والفهم والتفسير، بل وضعت أيضاً إجراءات ثواب وعقاب، ومعايير صحة وخطأ، وترتيبات مراقبة، واستراتيجيات تربوية، تجعل المتلقي لا يتلقي النص منفرداً، بل يتلقاه في ظل هيمنة تلك السياقات الجديدة، التي لا تتدخل لحفظ النص الديني من التحريف أو التشويه فقط، بل تتدخل وتراقب وتتحكم لإبقاء فهم النص على وتيرة خاصة وداخل فضاء دلالي محدد ثابت.

من هنا فإن السياق الأول للنص، الذي هو زمن صدوره، يختلف بالكامل عن سياق التلقي المعاصر للنص نفسه، بحكم أن السياق الأول لا يمكنه الاستمرار والحضور في زماننا من حيث هو واقع معيش ومعاين، بل من حيث هو نصوص مدونة تضاف إلى النص الديني، الأمر الذي يخرجه عن بداهته ومرجعيته في توجيه دلالة ومعاني النص. فبعد أن كان السياق يسبق صدور النص، ليس فقط في التحقق والوجود بل في الإدراك والتصور والشعور، أصبح في زماننا المعاصر يُتلقى مع النص الديني على شكل نص لفظي أيضاً، ويكون فهمه وإدراكه مقروناً ومتزامناً مع فهم النص الديني نفسه، بل يصبح هذا السياق جزءاً من منظومة النص الديني الذي يأتي إلينا وفق سياق آخر هو سياق مناخات التلقي والأجواء الثقافية والضغوط الاجتماعية والمؤسساتية التي تضغط ليكون التلقي على هيئة مخصوصة وليحصل الفهم وفق نمط معين متناغم مع أرثوذكسية وعي ديني صارمة.

14. 2. 6 القناة

هي الواسطة التي تُنقَلُ الرسالة عبرها، وتكون في الغالب فيزيائية، إما من خلال التواصل الفيزيولوجي بين المرسل والمرسل إليه الذي يسمح بإقامة اتصال ويحصل بالنقل والتلقي الشفاهي، وإما عبر النص المكتوب، وإما غيرها كما في وسائل الاتصال الحديث المتعددة. فقناة الاتصال هي مجموع العمليات المادية المتحققة بِدءاً بكتابة المؤلف للنص وانتهاء بفعل القراءة وتملك القارئ لهذا النص بصورة كتاب، فيدخل فيها التسويق والنشر وصفحة الغلاف. وقد يحصل تشويش في قناة الاتصال، من قبيل أغلاط الطبع، وسوء التوزيع والتسويق،وعدم امتلاك القارئ للشفرة بالقدر الكافي، ومنهل الرقابة، وتحريف النص، وغير ذلك(26).

كانت قناة الاتصال زمن التلقي الأول، ولنسمها القناة الأولى، تتم بالاتصال الفيزيولوجي، حيث لم تكن تقتصر على اللفظ فحسب بل وعلى كل العلامات الجسدية المرافقة لعملية التبليغ من قبيل إمارات الوجه وحركة اليدين ونبرة الصوت. فقناة التواصل آنذاك كانت قادرة على توصيل الرسالة بكاملها إلى المتلقي، وتعتبر ظواهر كافية وضرورية للكشف عن مراد الملقي والمبلغ. كما أن هذه القناة كانت تسمح بتحويل المستمع إلى متكلم والمتكلم إلى مستمع، ما يعني أنها قناة تواصل تسير باتجاهين.

أما قناة الاتصال بين النص والقارئ المعاصر، ولنسمها القناة الثانية، فهي عبارة عن العلامات المادية المحفوظة في النص المكتوب، التي يغيب فيها كل ما رافق الكلام من علامات الجسد، وقناة تسير في اتجاه واحد، لا يمكن استنطاق المتكلم أو تحويل القارئ إلى متكلم، بل هي عملية صامتة من الطرفين، يقدم فيها النص ما عنده من دون زيادة أو نقصان ويتلقاه القارئ المعاصر ويفهمه من دون إمكانية لاستيضاح ما يراد من النص، سوى النص نفسه. فالقناة الثانية تلقي المعلومة من دون حوار في حين أن القناة الأولى كانت قادرة على خلق حوار واستيضاح. القناة الأولى تشرط حضور المتكلم من دون اشتراط حضور المستمع، في حين أن القناة الثانية تشترط حضور المتلقي من دون اشتراط حضور المتكلم أو صاحب الكلام، الذي

(26) قضايا أدبية عامة، ص. 35-44.

يصبح هو والنص شيئاً واحداً. القناة الأولى تحرك حس التصور عند المستمع، أي سماع الصوت وتصور المعنى المترافق معه، في حين أن التلقي الثاني يحرك حس الخيال، لأن القراءة بالأساس عملية تخييلية، يتخيل فيها القارئ حدث التكلم والمتكلم وواقعة الكلام.

الفارق الآخر هو أن القناة الثانية تتعرض مع تباعد الزمن بين القارئ وزمن صدور النص، إلى تشوشات لا حصر لها، منها عدم وصول النص كما هو أو وصوله مجزوءاً أو منقولاً بالمعنى أو محرفاً، أو دخول نصوص أخرى مكذوبة على النبي تنافس النص الأصلي وتشوش عليه مقاصده ودلالاته، هذا بالإضافة إلى دخول عناصر ضغط اجتماعية وسياسية وإيديولوجية، أعاقت وصول النص الأصلي إلى القارئ المعاصر، وشوهت بالتالي وحرفت واختزلت وأسقطت الكثير من تفاصيل ومعالم النص الأصلي، ولا سيما السنة المدونة. وهو ما جعل المتلقي المعاصر يتلقى النص الأصلي مثقلاً بالتشويشات التاريخية التي دخلت عليه ومنعت وصوله إلينا كما هو، وفرض على المفسر والمجتهد عدم الاقتصار في فهمه على دلالة الدليل بل عليه البحث في الدليل نفسه، من خلال تنقيحه وبناء ترجيحات وقواعد تفضيل بين الأدلة الواصلة إلينا. فالمفسر والمجتهد لا يعملان على بناء معنى النص فقط بل يعملان على بناء النص نفسه. فبدلا من أسبقية النص على أية عملية تفسير أو اجتهاد، فإن النص الذي هو الدليل المبحوث في معناه ثمرة من ثمار التفسير ونتيجة من نتائج العمل الفقهي.

من هنا يمكن القول أن القناة الثانية عاجزة عن إيصال النص الأصلي أصلاً ومنع التشويشات الحاصلة عليه، ومهما جهد المفسر أو المجتهد في تقليص هذه التشويشات، فإنه قادر فقط على تقليصها لا إلغائها، لأنه بالأساس لا يمكنه إزالتها بالكامل من النصوص المتلقاة، بحكم أنها جزء من عملية الرواية والتدوين والتصنيف نفسها. هذا فضلاً عن أن تنقيح الأدلة اقتصر على جهة السند، أي التثبت من صدق الراوي وعدالته ووثاقته باعتباره مدخلاً لحجية الرواية، مع التغاضي الكامل عن التشويشات الحاصلة على النص بفعل عملية نقل وتناقل النص عبر الأجيال. فما عمل المفسرون على تنقيته هو العمل على تصفية الخبر المكذوب عبر الكشف عن كذب راويه، في حين أن عملية التنقية تتطلب ورشة أوسع من ذلك، تشمل الكشف عن

جوانب تشوهات أخرى تتعدى وثاقة الراوي وعدمه، لتشمل مستويات تشويش وتشويه جَماعِيَّيْن مورسا على النص، فأديا في الكثير من الأحيان إلى تغيير لفظ النص وشكله وعباراته وإلى حذف، مقصود أو غير مقصود، للكثير من أجزائه وسياقاته الخارجية.

قناة وصول النص الديني إلينا، ليست فقط الوثائق المدونة لهذا النص، قرآنا كان أم سنة، بل هي ذلك الممر التاريخي الذي مر عبره النص منذ لحظة صدوره حتى زماننا هذا، وخضع نقله عبر الأجيال المتعاقبة إلى ترتيبات مؤسساتية وسلطوية ممزوجة بدوافع علمية، لم ولن يكون بإمكان النص أن يَسلَم، مع طريقة نقل كهذه، من التشويش والتشويه والتحريف في شكله ومضمونه، الأمر الذي يؤثر على كامل بنيته وتكوينه وإيقاعه، ويعرض عملية الفهم إلى الكشف عن معنى ومقصد للنص يغاير المعنى أو المقصد الذي كان يُفهم أو قُصد زمن التلقي الأول، بحكم أن هذا الأخير ما عاد بالإمكان الوصول إليه لأن الطريق إليه قد بددت معالمها رمال العاصفة.

ولعل هذا يفسر مبنى الفقهاء بحجية خبر الثقة، لا لجهة أن هذا الخبر يمثل قول النبي ويطابقه واقعاً وفعلاً، بل لجهة أنه الخبر الأقرب إلى قول النبي، أو لجهة أنه الخبر الذي يجيز لنا الله التعبد بمعناه، بعدما أدرك الجميع أن الوصول إلى القول الواقعي والحقيقي للنبي، فضلاً عن معنى ومقصد قوله الفعلي، ما عاد بالإمكان الوصول إليه أو التعرف إليه، بحكم أن قناة وصول الرسالة إلينا أصبحت مثقلة بالتشويشات التي غيرت معالم الرسالة نفسها. فالمسملون يتعبدون بما هو أقرب إلى ما قاله الله وأراده، وليس إلى ما هو مطابق لهما.

14. 3 متغيرات الوظائف اللغوية

ضرورة العناصر الستة في عملية التواصل، والتي لا تخلو منها أية عملية تواصل، تستتبع وظائف أو أغراضاً لغوية تتعلق بكل عنصر منها، ولا تُختزل بالتواصل الإبلاغي لإبلاغ معلومة أو إرادة ما، فهذا يعد واحداً من جملة وظائف أخرى محتملة في النص. هذه الوظائف تعمل جميعها في النص أو المرسلة، إلا أنها ليست جميعها مُبرزة بشكل متساو في النص، بل تعمل بنحو ترتيبي مع هيمنة وظيفة واحدة منها في الطبيعة العامة للمرسلة.

تَقوُّم عملية التواصل بعناصر ستة، يستدعي وجود وظائف لغوية ستة موازية لها، هي كما يلي:

14. 3. 1 الوظيفة التعبيرية

وتسمى أيضاً الانفعالية، وتركز على المرسِل لأنها تهدف إلى أن تعبر بصفة مباشرة عن موقف المتكلم تجاه ما يتحدث عنه، وتنزع إلى تقديم انطباع عن انفعال معين والتعبير عن عواطف المرسِل ومواقفه إزاء الموضوع الذي يعبر عنه. وقد يتجلى ذلك في طريقة النطق مثلاً أو في أدوات تعبيرية تفيد الانفعال كالتأوه أو التعجب أو دعوات الثلب أو صيحات الاستنفار. وتشتد الطبقات الانفعالية وضوحا في الخطاب المنطوق المباشر ويرتفع نتوؤها المحدب كلما ظهر على سطح الخطاب ما هو أكثر من المكتوب. فالخطاب الشفاهي يستعمل آلية فيزيولوجية في النبر والتفخيم والترقيق والجهر والهمس وارتفاع الصوت والمحاورة، في حين أن التواصل الكتابي يقتصر على استعمال أدوات لفظية ذات طابع دلالي خاص يتم إدراكها من خلال الشيفرات اللغوية المتعارف عليها في المجتمع المتخاطِب مثل صيغة التعجب والاستغاثة والندبة[27].

يمكن بوضوح تلمس الفارق في هذه الوظيفة، بين التلقي الأول للنص الديني الذي كان يقوم على التواصل الشفاهي، حيث كان بإمكان النبي تحقيق الوظيفة التعبيرية، ليس فقط بالتعبير اللفظي، بل بضم انفعالات وتعابير فيزيولوجية إليها تنقلها حركة الجسد، تكون فيها هذه التعابير جزءاً من التعبير المنطوق وجزءاً من الرسالة المراد إرسالها. ومع غياب ذلك الجانب، وحتى استحالة نقله، في التواصل المعاصر للنص الديني، الذي يقتصر على تلقي لفظ النص، فإن أدواتها المعاصرة تقتصر على التركيبات اللفظية التي تنقل إلى المتلقي انفعالات المتكلم، في التعجب والغضب والحب والحزن وضمير المتكلم المعبر عن شخص المتكلم. وهذا ما نجده كثيراً في النص القرآني، الذي يظهر موقف المتكلم وانفعالاته (التعبير هنا مجازي)، تجاه الوقائع والأحداث والأشخاص. وهناك الكثير من الكلام في القرآن عن شخص المتكلم الذي هو الله، يتحدث فيها الله عن نفسه وذاته المتعالية وارتباط الأشياء به، وعن موقفه في رضاه أو سخطه أو رحمته أو غضبه أو عفوه. ما يدل على أن القرآن لا يكتفي بأن يعبر لنا عن إرادة الله وقصده، بل عما يعنيه له الخلق والوجود وعن

---

(27) التواصل اللساني والشعرية، ص. 35.

ذاتياته الخاصة وعن موقفه الذاتي من مجريات الأمور. كل ذلك للتدليل على أن الله يشكل محور التكلم وأساسه، ومرتكز حقائق الوجود كلها ومرجعها النهائي.

بيد أن إظهار هذه الوظيفة في التلقي المعاصر يبقى منحصراً باللفظ دون غيره من تعابير الجسد التي كانت متوفرة وتمكن معاينتها في التلقي الأول للنص القرآني والقول النبوي. وهو ما يُلقي على لفظ النص حصراً مهمة وعبء نقل هذه الوظيفة، حيث يُطلب من خيال المتلقي مع غياب المتكلم أو المبلِّغ (النبي) أن يكون واسعاً وأكثر طلاقة في تصور هذه الوظيفة، للتعويض عن غياب المعاينة المباشرة لتعابير الجسد التي كانت تصاحب أي قول أو تبليغ شفاهي من النبي.

14. 3. 2 الوظيفة التأثيرية

وهي موجهة إلى المتلقي ومختصة به، وتهدف إما إلى الإفهام والإقناع، حيث يستعمل الخطاب الحجج المنطقية أو الجدالية التي تدفع المخاطب للتسليم بمدلول الرسالة أو الخطاب. وإما إلى إحداث تأثير ومتعة وإثارة لدى المتلقي، حيث يولد التأثير مفاجأة غير منتظرة عند المتلقي أو يخلق إندهاشاً فيه، هو بحسب تعريف القزويني: "الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم معرفته علة الشيء أو سببه"[28]، أو يدخل نشوة في نفس مستقبل الرسالة بفضل الشحنات العاطفية العالية المختزنة في الرسالة لاسترضاء وجدان وعاطفة المتلقي[29].

تتجلى هذه الوظيفة بعناصر أسلوبية خاصة في الخطاب قادرة على التأثير في قناعات أو أحاسيس المتقبل وحتى سلوكه. وهي تختلف باختلاف نوع الخطاب المرسل. فما يستعمله الخطاب السياسي غير الخطاب الحجاجي غير الشعري غير العلمي. لكنها كلها رسائل موجهة إلى المتقبل ومركزة على تموضعه في عمقها. وكلما كان الخطاب موضع ألفة وتكرار في التداول، خف ذلك التأثير وتضاءل وقعه وفاعليته في النفس[30]. لأن التأثير النفسي لا يكون إلا بمفاجأة الجديد والغريب

---

(28) العبارة منقولة من كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص. 188.

(29) الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص. 40-43.

(30) المصدر نفسه.

الذي يأتي نادراً ويكون مختلفاً عن العادات المعروفة والمناظر المألوفة والحقائق المتربى عليها.

وتعتبر الوظيفة التأثيرية، سواء أكانت في الحجاج العقلي أو التأثير النفسي على المتلقي، من أهم وظائف النص القرآني. حيث يشير القرآن صراحة إلى هذه الوظيفة من خلال الآية: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (الحشر: 21)، والآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9)، والآية: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ (البقرة: 2). فالتصدع من خشية الله والهداية من جملة الوظائف التأثيرية التي يحرص القرآن على ممارستها مع المتلقي، لغرض اختراق حجب النفس والتسرب إلى خيال المؤمن ووجدانه لتسكن حقائق الوحي والدين في داخله.

ويمكن القول أن الإندهاش بما يقوله هذا الكتاب لا ينتهي ولا يتوقف، إلا أن مستويات التأثير وطبيعته تتغير من زمن إلى زمن. فلا يتوقع البعض إمكانية استمرار التأثير الحاصل على المتلقي في زمن التلقي الأول على المتلقي المعاصر، لأن الأول حصل فيه عنصر المفاجأة والجديد الغريب غير المألوف عند تلقيه آيات القرآن، في حين أن القرآن في زماننا أصبح جزءاً من النظام التربوي وفضاء التداول الاجتماعي، ويؤدي تكرار سماعه أو قراءته اليومية أو الموسمية إلى ألفة تزيل معها دهشة السماع الأولى للوحي. إلا أن غياب دهشة السماع تعوضها القراءة الاستكشافية، والفعل التأملي، والنشاط الذهني والتخييلي، الذي يعوض غياب الدهشة الأولى وعدم إمكانية استرجاعها. إذ بالإضافة إلى عدم إمكانية استرجاع جميع معطيات وملابسات التلقي الأولى وبالتالي عدم إمكانية إعادة بناء هذا التلقي كما هو، فإن تجربة التأثر والدهشة لا تقبل التكرار عند الفرد الواحد، ولا تقبل الاشتراك بين الأفراد، حيث لكل فرد، داخل البيئة الواحدة أو المتعددة، دهشة وتأثير خاصان به. فالمسألة تتعلق بالواقع النفسي والوجداني على المتلقي، وهي تفاعلات ذاتية لا تقبل التكرار مع تكرار تجربة التلقي، فلكل فرد تجربة دهشة خاصة به، بل يحدث مع كل تلق جديد، من الشخص نفسه تأثير جديد ووقع مختلف عليه.

هذا يعني أن التأثير عملية متحركة، وبمجرد أن تقع في التكرار والإعادة، فإنها تفقد وقعها في النفس، وتحتاج دائماً إلى تجديد وفعل استكشاف مستمر في النص،

وإلا دخلت الأمور في التقليد الذي يملي ويأمر ويراقب ويعاقب، ولا يعود للنص قوة العجيب الخلاب، بل يصبح نصاً دينياً تفرض مؤسسة التفسير تلقيه بطريقة خاصة ورتيبة، من دون أن تترك للمتلقي حرية التلقي وحرية البحث عن الجديد فيه. فالإندهاش جزء من مغامرة الحرية داخل النص، التي تدفع المتلقي والقارئ إلى البحث عن مساحات تلذذ وتمتع جديدة غير مسلوكة من قبل. باختصار، حيوية هذه الوظيفة مرهونة بهامش الحرية المتاحة للقارئ المعاصر في تلقي النص بمعزل عما يمليه عليه التقليد والسلطات.

نشير هنا إلى أن وظيفة التأثير التي يمارسها القرآن على المؤمنين به، لا يمكنها اكتساب فاعليتها من دون فضاءات اجتماعية وإلزامات قيمية توفر مناخات التقديس للنص القرآني، وترسخ الاعتقاد بأن ما يقرأه القارئ هو كلام الله. وهذا لا يتحقق إلا بتدبير جماعي وعمل تربوي مبرمج، يؤهلان المسلم نفسياً وذهنياً لتلقيه من حيث هو كلام لله موجه إليه مباشرة.

14. 3. 3 الوظيفة الانتباهية

وهي أنماط لغوية تقوم بأدوار خارجة عن نطاق الخطاب البلاغي، لا لتزود المتلقي بقيم إخبارية، وإنما لتؤدي وظيفة المحافظة على سلامة جهاز الاتصال، والتأكد من مرور سلسلة الرسائل الموجهة إليه على الوجه الذي أوصلت إليه. كقول المتكلم على الهاتف "ألو" أو "هل أنت معي" أو "ركز معي". فالعملية التواصلية هنا تنسحب قليلاً من دائرة الرسالة للتأكد من ممرها[31].

هذه الوظيفة، نجد لها نصوصاً عدة متوفرة في القرآن الكريم، من قبيل الآية: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ (الأعراف: 204)، حيث اعتبرت الآية أن الإنصات أي إعطاء الآية كامل حقها في الانتباه والتركيز، جزء من سلامة وصول الرسالة، وجزء من تحقيق وظيفة التأثير أو الإقناع. فكأن الإنصات هنا، فعل إزاحة لكل ما يعيق التركيز والانتباه، وعمل تعليق أو وضع بين هلالين، لكل المسبقات التي قد تشوش سماع الرسالة وتعيق إيصالها على الوجه الذي تقتضيه.

---

(31) التواصل اللساني والشعرية، ص. 43.

تأخذ الوظيفة الانتباهية في زماننا طابعاً طقوسياً، تتجلى في سلوك الإنصات العام والتبجيل الخاص الذي يعتمده المجتمع في تداول القرآن، بالإضافة إلى آداب تداوله وقراءته، من قبيل الوضوء قبل قراءته، كل ذلك يعتبر جزءاً ممهداً لتحقيق عملية التأثير ولتأمين وظيفة الانتباه. فالفارق بين الوظيفة الانتباهية في زمن التلقي الأول يكون بإشارة والتفاتة من القرآن نفسه ما يجعل هذه الوظيفة وظيفة لغوية صرف، في حين أن وظيفة الانتباه في التلقي المعاصر يكون مصدرها البيئة الدينية التي تفرض آداباً وطقوساً خاصة في الإصغاء والإنصات للقرآن، ما يجعل وظيفتها في زماننا الراهن وظيفة اجتماعية وثقافية.

14. 3. 4 الوظيفة المرجعية

وقد ترجمها البعض بالوظيفة المعرفية أو الإيحائية، لكونها تتحدث عن أشياء وموجودات خارجية وتركز عليها. وما الرسالة سوى رمز لهذه الأشياء وتعبير عنها، فهي توحي بأنها استعاضت عنها وأخذت مكانها أو نابت عنها. فتكون الرسالة بمثابة دليل أو علامة لغوية استعملت في العمليات التخاطبية باعتبارها نائبة عن أشياء تتحدث عنها بدل استحضارها داخل السياق الخطابي[32]. وهذا يتوافق مع اعتبار سوسير العلامة الألسنية متقومة بالدال والمدلول، حيث يقوم الذهن عند حضور الدال من خلال صورته السمعية إلى استحضار مباشر وآلي للمدلول من حيث هو تصور ذهني[33].

الاختلاف في الوظيفة المرجعية بين زمن التلقي الأول والتلقي المعاصر، يكمن في أن المرجع الذي يشير إليه النص في التلقي الاول كان معروفاً لدى المتلقين الأوائل، بسبب أن الخطاب الديني كان يتحدث عن شيء معهود لديهم، يتم التعرف إليه بمجرد الإشارة إليه. ما يعني أن المرجع في الزمن الأول كان منفصلاً ومستقلاً

(32) الطاهر بومزبر، التواصل اللساني، ص. 44، 46. راجع أيضاً: إيمانويل فريس، برنارد موارلس، قضايا أدبية عامة، ترجمة لطيف زيتوني، ص. 45-46، وحول فكرة الإيحائية في النص: راجع: رولان بارت، مغامرة في مواجهة النص، ترجمة وائل بركات، دار الينابيع، دمشق، 118-121.

(33) المصدر نفسه.

عن النص. أما في التلقي المعاصر، فإن مرجع النص يتم بالاستنباط من النص نفسه، أي هو جزء من فهم المتلقي لدلالة النص ومعناه. فحين يكتفي المتلقي الأول بمعرفة حكم النص على مرجع الكلام المعروف لديه، فإن المتلقي المعاصر يقوم بعملية تشخيص مرجع الكلام، أو متعلقه بتعبير الفقهاء، لتحديد الحكم أو القضية المتعلقة به.

لما كان تحديد المرجع في القراءة المعاصرة جزءاً من الاجتهاد في فهم النص، الذي هو عملية ظنية تختلف باختلاف المجتهدين، فإن الاختلاف في تشخيص المرجع يصبح وارداً، ليس بين المتلقي الأول والمتلقي المعاصر، بل بين المتلقين المعاصرين أنفسهم. فالمرجع في التلقي الأول كان مستقلاً عن الكلام، وأصبح في التلقي الحالي فاقداً لاستقلاله بعد إدماجه بالنص وصيرورته جزءاً من مدلوله.

نشير هنا إلى أن الوظيفة المرجعية هي عمدة علوم التفسير والفقه، التي سعت إلى بيان الأحكام المتعلقة به بمرجع الكلام، الأمر الذي خلق خللاً في التوازن بين العمل على إظهار هذه الوظيفة وإظهار الوظائف اللغوية الأخرى.

14. 3. 5 وظيفة ما وراء اللغة

تستخدم هذه الرسائل عندما يشعر المتخاطبان أنهما بحاجة إلى التأكد من الاستعمال الصحيح للسنن التي يوظفان رموزها في العملية التخاطبية. فيكون الخطاب مركزاً على السنن لأنه يشغل وظيفة ميتالسانية أو وظيفة شرح. كأن يتساءل المستمع: إنني لا أفهمك ما الذي تريد قوله؟ أو تقول: أتفهم ما أريد قوله؟. يكون الكلام هنا كلاماً عن الكلام بدل الكلام عن الأشياء[34].

هذه الوظيفة تتجلى في حديث القرآن عن كلامه، كما في الآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ (جعلناه) ﴿قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ (يوسف: 2)، ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٢٨﴾ (الزمر: 28)، ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ (فصلت: 3)، ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا...﴾ (الأحقاف: 12). كما يعمل القرآن على تأكيد بيانيته والطريقة الصحيحة التي يمكن فيها فهم القرآن، كما في الآية:

(34) نظرية النص، ص. 279.

﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ (النحل: 43)، "منه آيات محكمات وأخر متشابهات.."، وغيرها من الآيات التي تبين حرص القرآن على التعريف بحقيقته البيانية وطبيعة التركيب والنظم الكلامي فيه، وبيان حقيقة كلامه ومرجعيته اللغوية والشيفرة التي يستند إليها بوصفها جامعاً مشتركاً بين نصوصه ومتلقيه في كل الأزمنة.

قد لا نجد تغيراً كبيراً في طبيعة هذه الوظيفة بين التلقي الأول والتلقي المعاصر، إلا أن الاختلاف يبرز في طبيعة الشيفرة اللغوية بين الزمانين، إذ إن التطابق بين شيفرة زمن التلقي الأول وشيفرة التلقي المعاصر أمر مستحيل كما تقدم سابقاً. بالإضافة إلى أن هذه الوظيفة تكون ضرورية في زمن التلقي الأول للتأكيد في لحظة التلقي الأول على حقيقة وطبيعة اللغة التي يستند إليها القرآن في تراكيب كلامه وفي تواصله، وهذا الأمر هو في زماننا بمثابة تحصيل حاصل ومن بديهيات تلقي النص القرآني. طبعاً تتجلى أهمية هذه الوظيفة في زماننا الراهن، للمتلقين الجدد الذين صادف أن تعرفوا إلى القرآن، في نصه الأصلي أو نصه المترجم، فإن القرآن يعرب عن هويته اللغوية وحقيقته البيانية من داخله. إنه مُعرِّفٌ ذاتيٌ عن نفسه.

14. 3. 6 الوظيفة الشعرية (أو الجمالية)

تكون المرسلة في هذه الوظيفة مقصودة لذاتها كما في النصوص الفنية اللغوية. فهي وظيفة غائية، تهدف إلى إدراك الكلمة بوصفها كلمة لا مجرد بديل عن شيء مسمى أو تفجير عاطفة. إنها تتجلى لا في كون الكلمات ونحوها ومعناها وشكلها الخارجي علامات لا مبالية للواقع، بل من حيث كونها كلمات لها وزنها الخاص وبنيتها المادية وقيمتها الذاتية، تجعل أجزاء النص ترتبط بنظام العلاقات الداخلية للنص لتحقق له دينامية تقيه الجمود أو الموت[35].

الإيصال الواضح قد لا يكون غرض الوظيفة الشعرية، بل قد يقصد منها عدم وضوح دلالة الكلمات أو المقصود منها بشكل مباشر، الأمر الذي يخلق حيوية خاصة في النص الديني، القرآني على وجه الخصوص، تجعله ينفتح على أكثر من قراءة وأكثر من قارئ، ويجعل النص ذا الوظيفة الشعرية شيئاً يدوم ويبقى رغم تعاقب

---

(35) النظرية الألسنية، ص. 74.

الأزمان، حيث تلتحم علاقات جديدة ومبتكرة بين مفردات قديمة، تحقق في النص قوة الخروج عن التكرارات المنتظرة للحصول على أثر المفاجأة، من دون أن يعني ذلك خرقاً كاملاً للمعايير اللغوية، إذ تصبح بذلك غير مفهومة.

وظيفة اللغة الشعرية في النص القرآني جلية، تجعل النص القرآني مقصوداً لذاته، ليس فقط في حقيقته الانطولوجية بل في وظيفته الجمالية أيضاً. هي الوظيفة التي لم تأخذ كامل حقها، بل حتى جزءاً من حقها، في مباحث علوم القرآن، واقتصر البحث الجمالي فيه على أدبيات تبجيلية تتعالى بالنص بدلاً من إبراز جانبه الإنساني وصدى الخيال الذي يحدثه في متلقيه. كما أن غلبة المنهج الفقهي في فهم القرآن، الذي يعنى بتحديد أوجه طاعة الله، جعلت التلقي يتخذ طابعاً قانونياً يقوم على مبدأ الثواب والعقاب، وجعل المتلقي يتلبس دور المنصاع أو "العبد" الذي عليه مراعاة موجبات رِقِيَّتَه كما سبق أن بينا. كل ذلك أدى إلى طمس العنصر الجمالي في النص الديني وإلى إلغاء البعد الجمالي في عملية التلقي، ليصبح التلقي عبارة عن تكرار رتيب لآيات القرآن لا يصاحبه خيال وأعماق روحية تتماوج على وقع آياته، ولتصبح الآيات مجرد نصوص قانونية صادرة من مُشرِّع وحاكم وجبار ومنتقم، يتخلى فيها المتلقي طوعاً أو كرهاً عن نزعة الابتكار والخيال المبدع في داخله، ليعوضها بالتقيد الحرفي بالتلقيد.

14. 4 دينامية التلقي الممهدة للفهم

نشير أولاً إلى أن معنى النص هو ثمرة ونتيجة لعملية الفهم أو القراءة التي تمارس على النص. وهي عملية مستمرة لا تتوقف، حيث لا فهم نهائياً للنص. وما المعنى المحصَّل من النص إلا محطة من محطات عملية الفهم، وتجسيد لممارسة خاصة في ظرف خاص وفق شروط خاصة، حيث تتبدد صلاحية هذا المعنى عند الشروع بعملية فهم جديدة مخلياً المكان لمعان جديدة.

بيد أن الفهم هو عملية القراءة نفسها، مسبوق بما يمكن تسميته بتلقي النص، وهو عبارة عن لحظة الاحتكاك بالنص وحضور أو استحضار مكونات القراءة والعناصر التي تشرطها، من قبيل اللغة والشرط الاجتماعي وبنية النص وتكوينه وأفق القارئ التاريخي، حيث ينزع كل عنصر فيها إلى الاستقلال والتفرد بحركة الدلالة، واحتكار

المعنى، وشد الفهم باتجاهه. فالتلقي هنا عبارة عن التقاء الأضداد في وعي المتلقي الذي يسبق شروعه في عملية التفسير أو التأويل، حيث تكون أهم مهام المؤول هي فك التعارضات وضبط التناقضات والتحكم بالتجاذبات الحاصلة بين عناصر التلقي، كي يشق الفهم طريقه باتجاه خلق مسار دلالي متناغم أو منسجم مع بعضه البعض، يؤهله آخر الأمر في توليد معنى موحد ونظام مفهومي متماسك للنص. ففهم النص أقرب ما يكون إلى عملية الانتقال من حالة اللامعنى ووضعية العلاقة الملتبسة والمشوشة والمربكة مع النص، إلى وضعية الدلالة المتماسكة والمُصوَّبة في اتجاه محدد، بعد الإمساك بأطراف عناصر التلقي المتنافرة وإلغاء أنانيتها ونزعتها للتفرد بحركة المعنى وتليين عنادها، ودمجها في سياق أو نسق دلالي مُوحَّد.

التلقي الذي يسبق عملية التفسير أو التأويل، أو يقع في طريقها ويأتي موازياً لها، هو بمثابة الشرط الزماني والمكاني والعلائقي والفضاء الثقافي الذي تحصل في داخله عملية التفسير وتتولد منه حركة الفهم. وهي شروط وعناصر تأتي دفعة واحدة وبشكل متزامن، لتشكل بمجموعها حدث التلقي، الذي يشرط ويُقيِّد منذ البداية محتملات المعنى وإمكانات الدلالة وخيارات القارئ ومجال حريته وطبيعة الأسئلة التي يلح بها على النص. كما أن مسبقات الفهم التي تفرض نفسها إما من ميول القارئ أو الثوابت التي تفرضها مؤسسات المعرفة الدينية عبر إجراءات المراقبة والمعاقبة في مواكبة عملية الفهم، تفرض على المتلقي فهما خاصاً ومحدداً ومقرراً بشكل مسبق لا يملك المتلقي معها توسيع دائرة المعاني المحتملة والممكنة، أو ابتكار آليات فهم وتفسير جديدة تنافس ما هو مقرر في تفسير المأثور والسلف.

حدثية التلقي وظرفيته، تستلزمان تحقق تلق جديد في كل ظرف جديد، تتغير فيه معطيات التلقي وعواملها، ومن ذلك تعدد المتلقي نفسه وتنوعه أو حتى تغير أفق المتلقي ودرجة وعيه. هذا يعني صعوبة بل استحالة تكرار أي تجربة تلق، سابقة أو متزامنة أو لاحقة للحالية، لا بسبب فقدان ملابسات تجربة التلقي السابقة وعدم إمكانية بناء مشهديتها فحسب، بل لتغير كامل معطيات التلقي في فترة لاحقة. هذا لا يستلزم بالضرورة تولد معان جديدة مغايرة لتجربة التلقي والفهم السابقتين، بل يعني ببساطة عدم حتمية المعنى السابق وصيرورته معنى محتملاً وممكناً في تجربة الفهم اللاحقة، أي انتزاع سلطة الإلزام عن كل ما قيل في النص وتحويله إلى ذاكرة حاضرة

ومؤثرة في صيرورة فهم النص وتأويله. فما دام الفهم مندرجاً في الصيرورة، فإنه سيكون دائماً وليد لحظة التلقي التي هي لحظة تاريخية متغيرة باستمرار، وسوف ينشأ مع كل تلق جديد أفق دلالي جديد. فلا يمكننا التعامل مع كل المعاني والنظم الدلالية التي أنتجها التراث التفسيري في التاريخ الإسلامي على أنها معان لازمنية ونظم نهائية لدلالات النص، بل هي رصيد تراكمي لتجربة الاحتكاك البشري بالنص. وهذا يفند مقولة "المعاني اللازمنية" التي أدُّعِي أنها تتكشف بكيفية مباشرة أو آلية أياً كانت ظروف وملابسات التلقي، فالمعنى ثمرة الفهم البشري ومتفرع عن حدث التلقي الذي يتخذ مع كل احتكاك بالنص وضعية تلق جديدة.

ولعل أهم مآزق علوم تفسير وقراءة النص الديني، أنها أهملت لحظة التلقي وهمشت أصالتها في عملية الفهم، ونظرت إليها من حيث هي وعاء خارجي لعملية الفهم وتحصيل المعنى. وهو ما يعكس النظرة الفلسفية المتوارثة لمفهوم الزمن، الذي ظل مجرد "مقدار للحركة"[36]، أي شيئاً عرضياً وخارجياً عن جوهر الحركة والحدث، ما جعل الحاضر، أو الآن، في الوعي الفلسفي والفقهي معاً، مجرد صورة وهمية تصل الماضي بالمستقبل، لا أصالة لها ولا حقيقة مؤثرة وفاعلة. فالحاضر وفق الوعي المتوارث، أقرب إلى المعنى الحرفي الذي يتقوم معناه بأطرافه من دون أن يكون له حقيقة ذاتية ومستقلة له. بذلك، ولما كان التفسير، في معالمه الأساسية، قد أُنجز، فإن التفسير أو فهم النص لدى الأجيال المتعاقبة، ظل مقتصراً على تكرار وإعادة إنتاج مسالك تفسيرية واجتهادية مسبقة، تتوحد في مبانيها وفرضياتها وتختلف في تطبيقاتها وإسقاطاتها على الواقع. ما جعل مهمة التفسير أو المفسر في لحظة معينة هي تأكيد راهنية التفسير الموروث بإسقاط مقولاته على عينات الواقع ومسائله، وإضافة المزيد من المسوغات والتبريرات والردود إلى السياق التفسيري أو الاجتهادي الموروث، لتحصين هذا الإرث تحصيناً أيديويولوجياً ضد أي فهم جديد، ومحاصرة مفاجآت الواقع الجديد واستيعاب صدماته. لتصبح سلسلة التفاسير المتعاقبة عبارة عن استراتيجية التحصن ضد أي نزعة للتجديد والتغيير والتجاوز، تمهيداً لاحتوائها وهضمها وإلغائها.

---

(36) راجع: القنوجي، أبجد العلوم، ج. 1، ص. 283.

سكونية مناهج التفسير وجمود المعنى المفسَّر، جعلا ذاكرة التفسير ذاكرة تكرار، لا ذاكرة سيرورة تلقيات متتالية وتراكم لا يتوقف من الفهم وإعادة الفهم، أو البناء والتفكيك وإعادة البناء. أي ذاكرة لا تعبر عن تعاقب تفاسير وحركة انتقال من فهم سابق إلى فهم لاحق، أو سيرورة من الفهم المتنامي والخلاق والمتطور، يشكل السابق فيها شرطاً لتحقق اللاحق، ويكون اللاحق في الوقت عينه متجاوزاً لشروط السابق ومُنشئاً لشروط وآليات فهم جديدة تمهيداً لتشيكل فضاء تأويلي جديد. إنها (مناهج التفسير) أقرب إلى حركة اعتماد لا حركة نقلة[37]، كما يقول بعض المعتزلة، يتعاقب الفهم فيها على مرتكز واحد وبناء متماثل ومسبقات موحدة، مهما طال الزمن وتعددت وجوه الفهم وأشكال التلقي.

14. 5 عملية الفهم: السيرورة والحركة

تميز التفسير التقليدي والاجتهاد الفقهي بمسار أفقي في فهم النص وتفسيره واستنباط الأحكام منه، وهي عملية تقوم على التعامل مع نصوص جزئية في النص من دون البحث عن الرابط الذي يجمع الأجزاء جميعها. فتجد الفقيه أو المفسر يعرض منهج التفسير أو الاجتهاد (أصول الفقه) لديه، قبل أن يشرع في تفسير النص أو تأويله. ما يعني أن نظرته الكلية إلى النص ومفهومه العام عنه منفصلان بالكامل عن سيرورة التفسير وحركة الاجتهاد. هذا الفصل أدى إلى تقييد حركة الاجتهاد في النص، بحكم وجود كليات جامدة ومستقلة عن مسار الفهم داخل أجزاء النص، أخذت توجه هذا الفهم وتتحكم به من دون أية إمكانية لمراجعتها أو تصويبها أو إعادة تشكيلها. وأدى أيضاً إلى جمود المفهوم العام عن النص، لعدم وجود آليات مراجعة أو نقد له، بل أصبح بحكم الثابتة الدينية التي تتناقلها الأجيال بمهابة من دون النظر في صلاحيتها المعرفية.

الفصام بين الرؤية الكلية حول النص والفهم الجزئي له، من دون تفاعل متبادل بينهما، أو تغذية عكسية من كل طرف تجاه الآخر، أدى إلى جمود عملية الاجتهاد،

---

(37) راجع: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 184. وراجع أيضاً: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج. 2، ص. 21.

وإغلاق غير معلن لها، لأنها جمدت حول مبانيها العامة في فهم النص، حيث أخذ النتاج الفقهي ينتقل من جيل إلى جيل بالتكرار، شبه الحرفي أحياناً، لقواعده العامة واستنباطاته الجزئية، وأدى إلى تكرار التراث التفسيري كما هو منذ فترة الإشباع التي وصل إليها في القرنين الخامس والسادس الهجريين تقريباً، مع تغير بسيط في الشروحات والتعليقات والإضافات الهامشية، وبقاء آلية وحركة تشكل معنى النص، الجزئي والكلي، واحدة. ولعل ذلك نابع من اعتبار فهم النص، عملية بسيطة تحصل بشكل دفعي ومرة واحدة فقط، لا تقبل الإعادة والمراكمة.

ليست المشكلة هنا في العلاقة مع النص أو في آليات فهمه، بل تكمن في النظرة إلى عملية الفهم نفسها، التي ينظر إليها على أنها عملية كشف عن معنى موضوعي، وتقيد بقواعد ومبادئ مقررة سابقاً، من دون النظر إلى سيروتها وحركيتها على مستوى واقعة الفهم الفردية، وعلى مستوى المسار الاجتماعي لفهم النص وتأويله داخل فضاء ثقافي وأفق تاريخي خاصين.

ما كان بإمكان منظومة التفسير التقليدية التلفت إلى سيرورة الفهم وحركيتها، بحكم النظرة السلبية لمفهوم الحركة الذي يعني الفساد والتلبث بالمادة، وضرورة إبقاء المعنى الديني من ملحقات الثابت والدائم والسرمدي، وهي نظرة لم تتعرض للاهتزاز إلا حين أنزلت المعرفة، على يد هيغل من علياء المقولات الغيبية أو المتعالية التي نجدها في أذهاننا من دون أن نفسرها، لتصبح مقولات مستنبطة نستنبطها في مسار وعي تاريخي يعبر في كل لحظة عن ظهور المطلق في هذا العالم. فتنتقل تلك المقولات من ناظم خفي للوعي إلى مظهر من مظاهر الوعي وسيرورته في الوجود الإنساني[38]. وهذا يفسر الانطلاقة الجديدة لعلوم التأويل على يد شلايرماخر، في بدايات القرن التاسع عشر، الذي كان أول من نقل البحث حول دلالة الألفاظ، إلى البحث في عملية التأويل نفسها وحركيتها ومسارها.

ويمكن القول أن شلايرماخر هو أول من أشار إلى الدائرة المغلقة لعملية فهم وقراءة النص، حيث أكد على لانهائية المعنى وأن التأويل عملية لا تتوقف، وأن ما

---

(38) راجع: هيغل،.والتر ستايس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ص. 171-182.

يوفره النص من وجوه وصور، لا ينفد. وقد دعم هذه الفكرة جميع الهرمينوطقيين دون استثناء. وتعني الدائرة الهرمينوطيقية، أنه لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لا بد أولاً من فهم النص في كليته (فهماً افتراضياً أو تخمينياً). وهذا الفهم للنص في كليته لا بد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له، ما يجعلنا ندور في دائرة لا نهاية لها، إلا أنها دائرة لا ترجعنا في حلقتها المغلقة إلى نقطة الصفر أو نقطة الانطلاق الأولى، بل تنقلنا مع اكتمال كل دائرة إلى دائرة أوسع تكون منجزات وجهود الدائرة السابقة نقطة البداية والانطلاق في الدائرة الجديدة. فالدائرة التأويلية تعني أن عملية فهم النص ليست غاية بسيطة، بل عملية معقدة ومركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلاً لأن يعدل فهمه طبقاً لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيله وجوانبه المتعددة.

وقد بَيَّن شلايرماخر، أن الفهم عملية معرفية متغيرة لا تحصل مرة واحدة فقط، ولا تحصل بالكشف عن معنى ثابت وساكن، بل تبدأ "بالإمساك الساذج لمعنى النص ككل، وفي المرة الثانية، يأخذ الاستيعاب نمطاً معقداً من الفهم، تدعمه إجراءات تفسيرية"[39]. ففي البداية، علينا أن نخمن معنى النص لأن قصد المؤلف بعيد عن متناول أيدينا، وهو ما يسميه شلايرماخر بـ "التكهني"، وفي النهاية، يُرضي الفهم مفهوم "التملك" ويتطابق التصديق مع ما يسميه بـ "القواعدي". وكلاهما ضروري لعملية قراءة النص. وبوجهة مماثلة يؤكد هيرش في هذا المجال: "إن فعل الفهم في البداية تخمين لطيف (أو مغلوط) ولا توجد مناهج لتكوين التخمينات، ولا قواعد لتوليد البصائر. إذ تبدأ الفاعلية المنهجية للتأويل حين تباشر باختبار ونقد تخميناتنا"[40].

وقد استثمر الكثيرون من علماء الهرمنيوطيقا، فكرة دائرة التأويل المغلقة، للتعمق في سيرورة قراءة النص، أمثال جورج غادامر وبول ريكور وريشارد إيزر. فأشار ريكور إلى ثلاثة مفاتيح أو دوائر متعاقبة تعاقباً دائرياً في سيرورة القراءة:

(39) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 120- 130. راجع أيضاً: عبد الكريم شرفي، من نظريات التأويل، ص. 50-55.

(40) Hirsh, Validity in interpretation, pp. 203.

التفسير، والفهم، والتأويل. أما التفسير فهو عبارة عن التنسيق الرمزي للدلالات وفق قواعد وآليات. هو أقرب إلى بناء نسق دلالي للنص يتمكن به من الكشف عن موضوعه ومعناه. أما الفهم، فهو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية (المعنى أو موضوع الكلام)، أما التأويل، فهو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية، أي الانتقال من المعنى إلى كينونة النص، وهو على ما يبدو انتقال نوعي ودفعي، يحقق من خلالها نقلة في افتتاح عوالم جديدة يثيرها النص للذات القارئة ولوجودها[41].

كذلك فقد بين إيزر أيضاً، من خلال نظرية التأثير، أي تأثير النص في القارئ، كيفية تشكل المعنى وبناء شبكة النص الدلالية. فأشار إلى أن عملية القراءة تبدأ بالعمل على خلق توافق وانسجام يُمكِّنه من تجاوز التوتر القائم بين عناصر التلقي المتعددة، عن طريق الانتقاء والتوليف، أي بناء نموذج دلالي خاص بالقارئ. بيد أن هذا التوافق أو الانسجام الدلالي الذي يتحقق في كل لحظة من لحظات القراءة سيكون مؤقتا بالضرورة، لأن اللحظة التالية ستمنح القارئ معلومات جديدة تؤثر على المعنى الذي أعطاه للأحداث والوقائع السابقة، ولكن هذا التأثير في حد ذاته يبقى مشروطاً بالتشكيل الدلالي السابق الذي تَكَوَّن في وعي القارئ. فإذا كان النص هو الذي يثير لدى القارئ أفعال البناء وأفعال التحويل، فإن كل ذلك يبقى متعلقاً ومشروطاً بما تشكل في وعي القارئ. وبفضل هذه البنية الزمنية لفعل القراءة فإن كل مرحلة جديدة لا تظهر باعتبارها معزولة، بل باعتبارها مرتبطة ومتفاعلة مع اللحظات السابقة. فالقارئ يراجع باستمرار تشكيلاته الدلالية ويفككها في كل مرة، معيداً بناء شبكة علاقاتها الدلالية حتى تكون مناسبة أكثر. وهكذا ترقى التشكيلات الدلالية وتتطور وتتعقد أكثر فأكثر كلما تقدمنا في القراءة، وينجم عن ذلك تناقص متزايد في الاعتباطية[42].

---

(41) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 147-148. راجع أيضاً: بول ريكور، صراعات التأويلات، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005، 2. 270-317.

(42) Iser W., The Act of Reading, John Hopkins University, 1976. Also See: Iser W. The Reading Process: A Phenomenological Approach, John Hopkins University Press, pp. 50-69. Also See: Tompkins Jane, Reader Response Criticism, John Hopkins Unversirt, 1980, pp.50.

حركية وجهة النظر هذه، تمد في وعي القارئ شبكة هائلة من العلاقات الدلالية الممكنة بين منظورات العرض النصية، وتفرض على القارئ أن يمارس من بينها انتقاءات معينة، وأن يقصي مجموع العلاقات الدلالية الأخرى الممكنة التي لا يمكن إدماجها في التشكيل الدلالي المتماسك الذي يبنيه القارئ. ولكن هذه العلاقات المقصاة لن تنمحي كلية من وعي القارئ، بل تبقى افتراضية وتظل حاضرة في الواجهة الخلفية، بحيث يمكنها في أي لحظة أن "تزعزع التشكيلات الدلالية المستقرة وأن تؤدي حتى إلى تفكيكها كلياً. وبهذه الكيفية يمكنها أن تسبب إعادة توجيه الفهم"[43].

مشاركة القارئ وانهماكه في إنتاج المعنى يرجعان بالدرجة الأولى إلى كون هذا الأخير ليس معطى في النص، بل يتجلى من خلال التشكيل الدلالي الذي يبنيه القارئ بنفسه، وعلى ضوء تجربته الخاصة، وبسبب هذا الانهماك في البناء سوف ينطوي التشكيل الدلالي على نسبة معينة من "الوهم" ناجمة عن ممارسة القارئ لإسقاطاته الخاصة في عملية التشكيل، ولكن الروابط الدلالية المقصاة، وهي تزعزع تشكيله الدلالي المستقر كما رأينا، تعطل انهماكه من جهة وتجعله من الجهة الأخرى يدرك نسبة الوهم التي ينطوي عليها تشكيله الدلالي الخاص، وتفتح وعيه على إسقاطاته الذاتية وعادات إدراكه الخاصة[44].

في هذه العملية، لا ينتقل القارئ من مفاجأة إلى أخرى فحسب، بل يرى فهمه لما قرأه سابقاً يتغير باستمرار كلما تقدم في القراءة، إذ إن كل عنصر جديد يضفي بعداً دلالياً جديداً على العناصر السابقة التي يكررها أو يناقضها أو يُفصّلها أكثر[45]. وسوف يكون من شأن هذا الإبطال المستمر للصور التي تكونت خلال القراءة أن "يشد انتباهنا إلى نشاط الاتصال نفسه الذي ننهمك فيه"[46]، فنكتشف، ونتجاوز في الوقت نفسه، مشاركتنا وإسقاطاتنا الذاتية في هذه السيرورة.

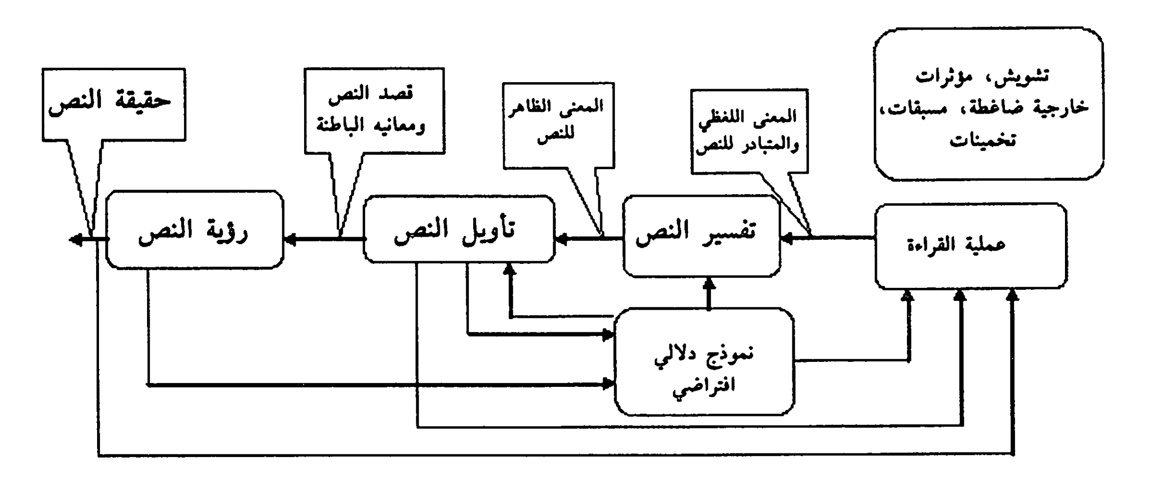
---

(43) Ibid.

(44) عبد الكريم شرفي، من نظريات التأويل إلى نظريات القراءة، ص. 212-213. راجع ايضاً: أحمد بو حسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، ص 24

(45) W. Iser, Act of Reding, p. 382.

(46) روبرت هوليب، نظرية التلقي، مقدمة نقدية، ، ترجمة عز الدين اسماعيل، كتاب النادي الأدبي الثقافي، جدة، رقم 97، 1994، ص 224..



الشكل رقم 2: عملية فهم النص الديني

بالرجوع إلى الشكل رقم 2، فإن عملية القراءة تنطلق في بدايتها الأولى من مسبقات القارئ وأفقه الثقافي، بالإضافة إلى حضور الضغط الإجتماعي والسلطوي الذي يفرض عليه وجهة خاصة للفهم وإطاراً محدداً للمعنى. إلا أنه مع بداية التفاعل الخاص بين القارئ والنص، يبدأ فضاء دلالي بالتشكل، وأفق معنى جديد بالظهور، يزاحمان الفهم المسبق والمتداول. ويبدأ القارئ، مع الإنطباعات الأولى التي يخلقها التبادر الأولي للفظ النص، بتفسير النص وترجيح المعنى المراد للعبارة والأقرب من بين المعاني المحتملة. ثم بعد مراكمة المعاني الجزئية التي يولدها تدفق معاني العبارات، تتولد خبرة معينة للقارئ بالنص، تدفعه إلى افتراض إيقاع خاص له ونظم داخلي بين أجزائه ووجهة وسياق لحركة المعنى فيه، أي يبدأ بافتراض بنية ونموذج دلاليين، تمكنان القارئ من توجيه قراءته للنص بعد أن أصبح أكثر خبرة به وقرباً منه. إلا أن فهم النص لا يتوقف عند المراد الجَدّي للجُمل، بل يتوق للتعرف إلى المغزى أو القصد من العبارة، وإلى الكشف عن أهداف النص بجملته. أي السعي للكشف عن المعاني الكلية للنص ومقاصده العامة والمعاني اللامصرح بها ولكنها مستوطنة داخل سطوره، هذه العملية يمكن تسميتها بتأويل النص. بيد أن التأويل لا يكون نهاية مطاف القارئ داخل النص، ولا تستقر عملية الفهم عند حدوده، بل يسعى القارئ إلى

العبور إلى تخوم جديدة تتعلق هذه المرة بحقيقة النص وطبيعته، وبناء الرؤية التي تمكن القارئ من استيعاب النص بأسره، من حيث هو قول واحد ووحدة كلامية واحدة. الملاحظ، كما هو مبين في الشكل، أن كلاً من عملية القراءة والتفسير والتأويل والرؤية، ليست مستقلة ومنعزلة عن بعضها البعض، بل هي عمليات مترابطة، تغذي الواحدة منها باقي العمليات، وتعيد توجيهها، وتعيد بناء النموذج الافتراضي من جديد، الذي يعيد بدوره توجيه وضبط عمليات التفسير والتأويل والرؤية. ليتحصل مع كل تغذية جديدة عمليات فهم جديدة، وتَوَلُّدَ معانٍ لم يتوقعها القارئ نفسه من قبل. عندها فقط، تبدأ الدهشة بالنص.

بالإستناد إلى ما سبق ذكره، نجد أن عملية فهم النص الديني، تتحقق من خلال دينامية خاصة بها وسيرورة معنى ودلالة، تنتج آخر الأمر فهماً معيناً للنص لا يشترط أن يكون نهائياً وثابتاً، بل يكون قابلاً للتكرار أو التغيير مع استئناف عملية الفهم وتجدد عناصرها. حيث لا تكون نقطة البدء في قراءة النص الديني، فيما يجب فعله أو تجنبه، بل ابدأ كما تشاء ودع العملية تصوب مسارها وتختبر آلياتها وتقترب من المعنى ببطء ولكن بثقة. فالفهم وجهة نظر متحركة، تجعل المعنى بعيد من أن يدرك مرة واحدة، بل يتجلى أو يتشكل في وعي القارئ تدريجياً "خلال سريان مختلف مراحل القراءة المتتالية والمتراجعة"[47]، وخلال هذه السيرورة فإن وجهة نظر القارئ الجوالة لا تتوقف عن التنقل ضمن فضاء يتشكل من مجموعة من المراحل التي تكشف عن جوانب معينة من دلالات النص وموضوعاته، من دون أن يكون بإمكان أي واحدة منها أن تمثل وحدها موضوع النص ومعناه في كليته.

أمام هذا التركيز اللافت على عملية الفهم من قبل علماء الهرمنيوطيقا الحديثين، والتأكيد على أنها عملية لا تحصل مرة واحدة، وليست فعل اكتشاف دفعي لا يحصل إلا مرة واحدة لمعنى مختبئ، قد نصيبه فننال أجرين وقد نخطئه فننال أجراً واحداً كما في المأثور الإسلامي، بل هي سيرورة تتقدم نحو المعنى ببطء وتقوم بتصويب الوجهة بعد أن تستبعد سلسلة علاقات داخلية وتشكيلات دلالية خاصة كانت محتملة

(47) W. Iser, Act of Reading, , p. 200.

في البداية، وتسقط من الحساب مجموعة معان ممكنة. أمام كل هذا، فإن الاجتهاد الفقهي أو التفسير القرآني، لن يتمكن من الخروج من دائرة التكرار المغلقة، إلا حين يضع إسقاطاته وتشكيلاته وبناءاته العامة حول النص وفهمه، داخل عملية الفهم نفسها لا خارجها، أي يجعلها من نتاج الفهم لا أن تكون مُنتِجة له، وبناء قناة تغذية متبادلة بينها وبين مسار الفهم في أجزاء النص. ليصبح المفسر وهو ينتقل في تفسيره من آية إلى آية، يتقلب في قناعاته وبناءاته العامة ويتعرف إلى إسقاطاته الخاصة التي يمليها على النص بوعي وبغير وعي، لينتهي به الأمر ليس إلى الاقتراب من المعنى والفهم الكلي للنص فحسب، بل يقترب في اكتشاف ذاته والتعرف إليها.

14. 6 القراءة افتتاح عوالم النص واكتشاف الذات

يبقى السؤال الأهم حول تفسير النص وفهمه، لا يتعلق هذه المرة بسيرورة الفهم وقواعده ومبادئه، بل يتعلق بالدافع والمحرِّك اللذان يلحان عليَّ ويدفعانني، بوصفي فرداً في هذا العصر، للإقبال على قراءة النص الديني وتلقيه والبحث في معناه. وهو دافع أو محرك يسبق عملية الفهم، ويمثل الطاقة والجهد اللذين لا يتوقفان للتعمق في معاني النص الديني ومقاصده. وهو سؤال لا يستوفي حقه الجواب بضرورة قراءة النص الديني لمعرفة حلال الله وحرامه. فمنطقة الحلال والحرام، من حيث عدد نصوص الأحكام، تكاد لا تحتل أكثر من عُشر مساحة النص القرآني، ما يعني أن أكثر خطابات القرآن لا تخاطبنا في دائرة الوجوب والمنع، بل في دائرة الإنسان الباحث عن معناه والساعي لتحقيق إمكانات وجود فاعلة.

هذا يعني ضرورة وجود شيء ما في النص يفتح لي آفاق وجود تعنيني، ووجود علاقة بين النص والقارئ، ترتقي في مسار القراءة إلى علاقة حميمة بينهما، فيجد القارئ في نشاط قراءته للنص اكتشافاً لذاته وبناء لها. فلا تعود قراءة النص نشاطا علميا محايداً ولا يعود الفهم فعلاً سيكولوجياً، بل تصبح فعل بحث عن الذات القارئة وعن العوالم التي يفتتحها النص لها.

كان بول ريكور، يعيش هذا الهاجس، حيث رأى أن قارئ النص لا يسعى إلى فهم النص وتفسيره فحسب، بل توجد في داخله دوافع قوية لفهم ذاته عبر النص

أيضاً. فالفهم في نظر ريكور، لا يعكس كيفية وجودنا في العالم، بقدر ما يكشف لنا عن إمكانات أخرى لوجودنا في العالم لم نكن نعرفها أو نعيها قبل الشروع في عملة الفهم والتأويل[48]. يغدو الفهم بذلك "صيرورة وعي"، بدل أن يكون حضوراً كليا للذات الواعية. فهناك كثافة معتمة للذات مع ذاتها لا تستطيع أن تفهم نفسها إلا عن طريق تأويل الحكايات الثقافية الكبرى. فنحن نكتشف ذواتنا تدريجياً وشيئاً فشيئاً، وفي كل مرة يتضح لنا أن هناك مجالات واسعة منها ظلت خفية عنا. ولما كانت الذات بعيدة عن إدراك ذاتها وفهمها، فإنها لا تمارس وجودها الحقيقي ولا تفهم ذلك الوجود إلا من خلال الفضاءات الرمزية ـ الدلالية، أي من خلال قراءة النصوص. ففهم الذات لذاتها، بحسب ريكور، "يمر عبر فهم رموز تلك الذات اللاشعورية أو الايديولوجية أو الرمزية". كما أن الذات لا يمكن أن تفهم ذاتها إلا عن بعد، وبواسطة التباعد[49]، الذي لا يتحقق "داخل التأمل الذاتي المباشر من دون وساطة الرموز والعلامات والآثار الثقافية"[50].

بهذا فإن تأويل النص لا يكتمل إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها حيث تتمكن من فهمها بشكل أفضل ومغاير[51]. وبهذه الكيفية يربط ريكور بين فهم النص وتأويله وفهم الذات وتأويلها، ويقلل من أهمية كل مقاربة نصية لا تتجاوز النص إلى الذات. فالذات تقرأ ذاتها على ضوء النص ومن خلاله، وليس العكس، أي أنها لا تفهم النص على ضوء ذاتها ومن خلالها، ما يعني أن الذات هي نتاج لعملية الفهم والتأويل، وليست منطلقها وأساسها. فبالتأويل يفهم المؤول ذاته بكيفية أفضل، ويبني ذاتاً أخرى تكون مغايرة وأكمل. وهذا ما يفسر لنا، بحسب ريكور، الشعور بأننا "أصبحنا أشخاصاً آخرين بمجرد قراءتنا وفهمنا لنص معين". ما يعني عدم وجود

---

(48) بول ريكور، صراع التأويلات، ص. 309-315.

(49) عبد العزيز طليمات، فعل القراءة، بناء المعنى وبناء الذات، قراءة في بعض أطروحات ولفغانغ إيزر، ضمن: نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24، الدار البيضاء، سنة 1993، ص 160.

(50) بول ريكور، النص والتأويل، ص 48.

(51) المصدر نفسه، ص 47.

أسبقية الذاتية على النص، وأن فهم الذات لا يمكن أن يتم إلا تجاه النص وفي مواجهة النص. أي أن النص هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة للذات القارئة.

يقول ريكور: "أزعم أن التأويل هو العملية التي يعطي بها انكشاف أنماط جديدة من الوجود ـ أو إذا كنت تفضل فتغنشتاين على هايدغر: صور حياة جديدة ـ للذات قدرة جديدة على معرفة ذاتها. فإذا كانت إحالة النص هي مشروع عالم، إذاً ليس القارئ من يشترع نفسه في الأساس. بل يتسع القارئ في قدرته على اشتراع ذاته بتلقي نمط جديد من الوجود من النص نفسه"[52].

هذا الاتجاه يكسر النزعة الأصولية في التفسير بالعودة إلى الوراء، والتخلص من أوهام إعادة بناء المعنى الموضوعي أو التجارب الأولية التي نشأت زمن صدور النص، سواء أكانت تجربة المؤلف أو المتلقي. ويقيم وزناً للتلقي الخلاق بين القارئ والنص، حيث لا يعود الفهم عبارة عن البحث عن شيء هناك، بل هو عبارة عن البحث عن شيء هنا في قعر الذات وحقيقتها. فالنظر في النص هو نظر في الذات أيضاً، يمثل الفهم فيه ذروة المماهاة والاندماج بين كائنين وجوديين، واستحالتهما في دائرة الوعي كينونة وجودية واحدة.

تشكل هذه المسألة بالخصوص، مسوغ جميع العصور بعد عصر الوحي في الإقبال على قراءة النص الديني واكتشافه، ليس لأنه يحمل لنا ما يريده الله منا، بل لأنه يحمل لنا شيئاً عن أنفسنا ومكنوناتنا. ليصبح النص الديني بذلك، نصاً مفتوحاً متحرراً من إملاءات الماضي رغم أنه يأتينا محَمَّلاً بكل خبرات تلقيه السابقة، ليتسنى لنا الدخول إلى عالمه برفق وحرية لافتتاح عوالمنا واكتشاف ذواتنا وشق طريق تحققنا وانوجادنا في هذا العالم.

14. 7 النص الديني لكل زمان ومكان

متغيرات التلقي لا تعني كما ذكرنا انحصار القرآن بزمان صدوره، بل هو نص حي لا يموت ولم يتوقف عن إحداث التأثير والفارق الروحي والمعنوي في حياة الذين يتلقونه، سواء أكان الذين آمنوا أنه وحي من الله أم لم يؤمنوا. إلا أن تلقي

---

(52) بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 147-148.

النص القرآني في زماننا يستدعي إعادة بناء الفرضيات والمسلمات والبديهيات كافة التي كانت مدارس التفسير التقليدية تتعامل معها على أنها معطى ثابت. فإذا كان النص القرآني لكل زمان ومكان، فلا يعني أن ما تم فهمه في زمن التلقي الأول أو الأزمنة اللاحقة تصلح لزماننا. ولا يعني أن قراءة القرآن وفهمه يجب أن يبقيا على وتيرة واحدة ومنطلقات موحدة.

ففكرة أن "النص الديني لكل زمان ومكان" تعني أن لدى النص ما يقوله في كل زمان ومكان، ولا تعني، كما تتم ممارسته وترويجه، وجودَ استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية ما بين الزمكان الأولي والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة، حيث يتم في الوعي الديني الانتقال بين الأزمنة مع تغييب كامل للفوارق الجوهرية القائمة بينها، ومن دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط إمكانية وصحة ممارسة كهذه.

فلا يمكننا مشاركة أفكار ومشاعر المتلقين الأوائل للنص، ولا يمكننا الدخول في تجاربهم الروحية والنفسية التي ولدها تلقيهم لكلام الوحي، بل لا يمكن فهم الكلمات بذات الروح التي قصدت بها منذ البداية، ولا يمكن تفسير النص بنفس الطريقة التي فعلها المتلقون الأوائل. إذ إن مجال معرفتنا ومفترضاتنا المسبقة تمنعنا من مشاركة الأولين تجربة تلقيهم للنص. فما فهمه الأوائل أنهم معنيون به وموجه إليهم ليس بالضرورة أن يكون موجهاً إلينا أو أننا معنيون به، ومن الممكن أن نرى شيئاً في النص لم يروه وأن يتحسسوا في زمانهم شيئاً لا يمكن لنا أن نتحسسه. فما تقبله ثقافة أو فترة تاريخية ليس بالضرورة أن يكون محورياً ونهائياً أو ثابتاً في كل الثقافات أو العصور الأخرى.

كما أن القول بأن الله يتكلم إلينا عبر القرآن لا يعني أن ما قاله النص لجيل المتلقين الأوئل هو عين ما يقوله لنا، أو ان ما نفهمه منه يجب أن يكون مطابقاً لما كانوا يفهمونه، ولا يعني، بل لا يمكن، أن يكون مطابقاً لما قصده الذي نطق بالنص نفسه (الله أو النبي). فكما لا يمكن القول بأن القرآن سِجِلٌ تاريخيٌ لماض من المعتقدات الدينية والإيحاءات في العالم القديم، كذلك لا يمكن القول بأن القرآن مجرد سجل ثابت لتوجيهات وتعاليم تتلقى وتفهم وتطبق في كل الأزمنة على هيئة واحدة.

فالنص يأتي إلينا كما هو لا نملك أن نعدل فيه أو نعيد تكوينه، لأنه شيء قيل ودُوِّنَ وجُمع، لا نملك إلا إقامة علاقة معه، نحاوره، نشتبك معه، نسائله ويسائلنا، نشكك أو نتثبت أو نجزم بكل شيء قيل لنا عنه أو حوله. إنه (النص) يأتينا وحيداً، وعلينا إثبات أنفسنا أمامه، نستحضر أمامه همومنا وأسئلتنا. فالقراءة المعاصرة تعني قراءته بعيون العصر لا بعيون أخرى، وبالتالي فإن كافة التطابقات التي كانت المدرسة التقليدية تتعامل معها تعامل المسلمات لا يعود لها مكان. فالقراءة المعاصرة تستدعي معنى معاصراً، وهي نتاج عملية فهم معاصرة.

ولعل أهم مترتبات متغيرات التلقي، انتفاء المطابقة، كما ذكرنا، بين نص الوحي وبين الكتاب المدون، بين المتلقي الأول والمتلقي المعاصر، بين سياق التلقي الأول والسياق الراهن، بين المخاطَب المباشر في النص والمخاطب غير المباشر له، وأهم من ذلك انتفاء التطابق بين خطابين: الخطاب الصادر من النص في لحظة صدوره والذي اعتقد المخاطب والمتلقي الأول أنه معني به وموجه إليه، والخطاب الذي يعتقد ويرى المتلقي المعاصر أنه مخاطب به وموجه إليه. فلا يمكننا الفصل بين الخطاب وعناصر التلقي بل نجده تابعاً لها، ما يعني أن وحدة الخطاب تستدعي وحدة التلقي والتطابق في عناصر التواصل، ومع عدم التطابق فإن الخطاب بين المتلقين لا يعود متطابقاً، كما أن تغير المخاطَبين وعناصر التخاطب يستلزم حتماً تغيراً في الخطاب نفسه.

ولعل عدم الالتفات الحاصل في المنظومة الفقهية لعناصر التخاطب والتواصل والاعتقاد بالتطابق بين المخاطَب الأول والمتلقي المعاصر، هو الذي دفعهم للبناء على وحدة الخطاب، وبالتالي القول بثبات الشريعة المستنبطة وأزلية الأحكام الدينية التي فهم المتلقون الأوائل أنهم مكلفون بها، وأرادوا تعميمها على جميع المتلقين في الأزمنة اللاحقة.

14. 8 خاتمة

هذا الفصل، أعاد الاعتبار لأصالة الحاضر في بناء تجربة فهم جديدة للنص، وهو اعتبار لا يقوم على دليل شرعي يشرِّع لذلك، بل يقوم على المقتضيات المنطقية

لتلقي النص الديني في الحاضر، الذي هو جزء من مقتضيات الحضور نفسه في الحاضر ومستلزمات الإنوجاد فيه. وهو إنوجاد غير منجز ومكتمل وفي حركة تحقق مستمرة، من خلال مسعى دائم للذات في افتتاح عوالم جديدة لها، لا بالقفز في الفراغ والمجهول، ولكن بفعل بناء واكتشاف لحقيقتها ووجودها وإمكاناتها، كان النص الديني، الذي هو نص التكوين والنشأة الأولى، نقطة بدايتها الأولى.



الفصل الأخير

ما توصلنا إليه من نتائج، يُحرِزُ لنا تحررين: تحرراً للقارئ من إكراهات المعنى وإلزامات المداولة التي اعتمدها السلف في تلقي النص الديني، وتحرراً للنص الديني من دلالات مقررة مسبقاً تفرض عليه ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله. هذان التحرران، يكفلان للقارئ أن يعيش عصره ويتلبس هواجس ذلك العصر وقلقه وهمومه ومخاطره وآفاقه، ويكفلان له فاعلية حضور ذاتية أثناء حدث القراءة والفهم، ويتيحان له في الوقت نفسه الدخول إلى النص والسكن في داخله والتحرك في أرجائه بحرية من دون إملاءات مسبقة، ليتم بناء شروط جديدة للحوار والاتصال والتلقي بين القارئ والنص، تتحدى النص والقارئ معاً وتستثيرهما في ابتكار أنساق دلالية قادرة على تدشين فضاءات معنى خصبة وتقديم أجوبة جديدة غير مسبوقة.

لا يعود القارئ بذلك مُرغماً على تلبس دور "المفسر النوعي"، الذي لا يعبأ بمتغيرات الأزمنة والأمكنة والتحولات الثقافية ويتقيد دائماً بشروط جامدة للوصول إلى معان ثابتة و"موضوعية"، وهو السلوك الذي حوَّل فهم النص وتفسيره إلى فعل استحضار لأفق السلف وتقمص مصطنع لقرائحهم اللغوية وأمزجتهم الثقافية. الأمر الذي ألقى القارئ داخل وضعية حرجة ومستحيلة، وهي الخروج من زمانه والدخول في زمان آخر، لينحصر جهده باستدعاء ما يقوله النص في زمن صدوره الأول مع الإيهام الملفق والضاغط بأنه مطابق لما هو موجه إلينا ويخاطب زماننا، حاجباً بذلك ما يمكن أن يقوله النص لزماننا، لأنه ببساطة عطَّل حيوية التلقي وفاعليتها بين النص والقارئ، وقطع قناة الاتصال والحوار بين أفق الحاضر المتمثل بالقارئ وأفق النص القادم من الزمن البعيد.

فالقراءة المستقيمة، بحسب الفهم التقليدي، ليست سوى استيفاء لجملة قواعد

وشروط عقدية أوصلت العلاقة مع النص الديني، بحكم تكرار الدلالات والمعاني عبر الأزمنة، إلى رتابة أخذت تحتمي بأدبيات تبجيل القرآن وطقوسيات تلاواته، وسلبت عن القرآن صفة المفاجأة والإبهار بحكم التوقع المسبق لكل ما يمكن له قوله، والتعويض عن ذلك بعناية تقديس شكلية للنص ذات طابع شعبوي، تحث بل ترغم القارئ على اصطناع الانبهار والإعجاب بالنص، من دون أن يكون لذلك الانبهار أساس نفسي أو روحي أو معرفي أو استكشافي حقيقي عند المتلقي المعاصر له.

لا يعود النص، بحكم التحررين المذكورين، حبيس القواعد المقررة لنظامه الدلالي وآليات فهمه، من دون أن يعني ذلك إلقاءها في سلة المهملات. إذ إن الاستنطاق المعاصر للنص يستدعي المرور بإيقاعاته الدلالية التي تعاقبت في التاريخ، والوقوف على الظلال التي ألقاها في الأزمنة المتلاحقة. فسياق الأزمنة التاريخي ليس مجرد تجاور بين قطع زمنية منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض، بل هو سلسلة انبثاقات وولادات مستمرة ودائمة بين الأزمنة السابقة واللاحقة، يكون فيها الزمان الراهن ثمرة سيرورات وتحولات واستحالات لما سبقه من أزمنة، وليس مجرد تحقق دفعي وخروج مفاجئ إلى الوجود. ما يعني أن أفق الحاضر عبارة عن نسق علائقي ونظام إحالة جديدين لآفاق الأزمنة السابقة، وأن حركة البحث عن المعنى في الراهن تبقى مرغمة على الانطلاق من البدايات الأولى للمعنى، وملاحقة تجلياته ومساراته وتقلباته في الماضي وصولاً إلى مستقره النهائي والكشف عن نزعة التفلت أو القطيعة الكامنة فيه مع أي ترتيب جديد، وهي قطيعة تدفعه إلى اتخاذ وضعية مستقبلية مختلفة عن حاضره.

تحرير النص لا يكون بسلخه عن ماضيه واغترابه عنه، ولا سيما أن الماضي هو بمثابة سمة ذاتية لنشأة النص الديني وتكوُّنِهِ وتشكُّلِه الوجودي والتوثيقي، بل يكون بتتبع حركة انتقاله بين الأجيال عبر سيرورات التلقي المختلفة التي واكبته، والتموج مع تموجاته الأولى والتفيؤ في ظلال المعاني التي ألقاها في الأزمنة المتعاقبة. ما يعني أن راهنية النص أو تحرره ليست في القطيعة مع تراكمات المعنى التي التصقت به من الماضي، بل بالوقوف عليها باعتبارها خبرات سابقة للعبور إلى خبرة جديدة تحوي معاني ونسقاً دلالياً مختلفين. أي أن راهنية النص لا تكون بالتغاضي عن ماضيه، بل بوضع حركة معانيه وسيرورات تلقيه داخل سياق تاريخي تتواصل جميع أجزائه وتتوالد

من بعضها البعض. ويكون تحرر النص بمعنى أن لديه دائماً شيئاً جديداً يقوله، وأن كل ما قيل فيه وعنه هو أشكال تاريخية وتمظهرات بشرية متعددة، يبقى النص فيها قادراً على اختراق دوائرها وتصديع أسوارها، والخروج عن الصمت المطبق الذي تفرضه سلطة المعنى الثابت حوله، التي تفرض أن يطابق قوله مع ما تقرره مؤسسة التفسير الموكلة بتحديد معناه.

من هنا، فإن المشكلة في فكرة أن "القرآن لكل زمان ومكان"، ليست في تأبيد النص، بل في تأبيد فضاء تفكير خاص تمت بلورته في فترة تاريخية معينة ويستدعي فهماً خاصاً للنص، وفي تجميد حركة المعنى في النص من خلال إلصاق معان "ثابتة" له لم تعد تعني للإنسان المعاصر شيئاً، بل أصبحت مصدراً لإرباكاته وتأزماته، لأنها تلغي فوارق الأزمنة وتُطابق بين رهانات المعنى الخاصة بكل زمن. فتضع الإنسان المعاصر أمام أزمة: فإما اختيار الإيمان ومصادرة كل ما يمليه العصر، وإما الاستجابة لمتطلبات العصر ورمي الإيمان في زاوية الحكايا القديمة. وهي معضلة ما كنا لنواجهها لو اكتفينا بتثبيت النص من حيث هو وثيقة دينية مدونة لما نزل إلى محمد وما صدر عنه وشاهدٌ حي على تجربة حضور الله في التاريخ، وقمنا بالمقابل بتحريك الخطاب الديني الذي يتولد مع كل علاقة تلق جديدة للنص، ويميط بدوره اللثام عن معنى ودلالة راهنين يعكسان زمن الإحتكاك بالنص. الذي حصل أننا، وبحكم الوهم بالمطابقة بين الأزمنة، طابقنا بين الخطاب المباشر للنص في زمن التأسيس والخطاب الذي يتواصل فيه النص في زمان آخر.

الحلقة المفقودة في كل هذا أننا توقفنا عند ما قيل لزمن خاص ولم نعمل على التعرف إلى ما يمكن أن يقال لزماننا. وهو تعرف لا يكون بالتلقي السلبي لما يقوله النص أو الإنصات الكامل لمداليله، إذ إن متغيرات التلقي بين زمن الصدور الأول للنص والزمن الراهن تمنع النص من النطق لوحده كما كان يحصل في زمن نزول الوحي، ومن التفرد من إنشاء خطابه الراهن وبيان مدلولاته المعاصرة، لأنه يحتاج إلى قراءة معاصرة تتحقق من خلال قارئ معاصر، لا تكتفي بالكشف عن معاني النص اللغوية أو مقاصد الكلام بعد إضافة قرائن سياقية وتاريخية لظروف إلقاء الكلام وتلقيه زمن الصدور الأول، بل تتقدم خطوة إلى الأمام للكشف عما نحن مخاطبون به وعما هو مُوجَّهٌ إلينا. توليد الخطاب المعاصر لا يتحقق إلا بالانتقال من الإنصات التام لما

يمليه النص من معان لغوية وملازمات عقلية إلى الدخول في وضعية حوار معه، يحتفظ فيها كل من النص والقارئ بفاعليته وحضوره، وتتم مراعاة الآفاق الزمنية الفارقة بين الطرفين. وهو ما يجعل الخطاب الديني المعاصر ثمرة تفاعل متبادل بين القارئ المعاصر والنص، ونتاجاً مشتركاً ساهم فيه الطرفان، بعد أن تم استدعاء واستحضار كامل عناصر القراءة المعاصرة ومقوماتها، التي كانت القراءة الرسمية، ولاتزال، تمارس النسيان والتغييب والحذف لأكثر فاعلياتها التي كان حضورها بالنسبة لتلك القراءات الرسمية، يمثل تهديداً لثبات المعنى المتبادر وزعزعة لأزلية الخطاب المباشر الذي يحمله النص.

القراءة المعاصرة للنص الديني لا تتوقف عند مداليل المعنى اللغوي له أو الملازمات العقلية لهذه المداليل أو حتى المفاهيم والكليات العقلية الجامعة بين هذه المعاني والناظمة لها، فهذا كله من ملحقات الخطاب المباشر الذي وجهه النص إلى المتلقين الأوائل، الذي مهما أثيرت بعض جوانب راهنيته أو استدل على ثباته، فإنه ينتمي في منطقه وحركة المعاني التي يريد إلقاءها والأحاسيس التي يريد توليدها إلى أفق صدوره الأول ويبقى من توابعه. حيث تصبح مسؤولية القارئ المعاصر، بعد الوقوف على سمات ودلالات الخطاب المباشر، العبور إلى خطاب آخر، خطاب افتراضي غير نهائي يبنيه القارئ في سياق تجربة حوارية بين أفقه الراهن وأفق النص الديني، يأخذ سمة تواصلية مباشرة بيننا وبينه ونحس أنه موجه إلينا وأننا معنيون به ويلامس تحديات ومخاطر وجودنا. خطاب يخرجنا من مأزق اصطناع الراهنية أو المعاصرة في الخطاب المباشر للنص الذي كان موجهاً لأشخاص خاصين في زمان خاص وينتمي في منطق تحاوره إلى مجال ثقافي ووضع تاريخي خاصين بزمن الوحي. إذ إن تعميم الخطاب المباشر واعتبار المُخاطبين المباشرين فيه هم جميع الناس مهما اختلفت أزمنتهم وأمكنتهم، هو نمذجة لأفق الزمن الذي جاء منه النص وتغييب كامل لأفق أي زمن آخر.

اللامباشرية القائمة بين خطاب النص والمتلقين اللاحقين له، تعني أن كل ما يوجهه النص مباشرة ليس موجهاً بالأساس لهم وليسوا مشمولين ومندرجين ضمن المخاطبين الأوائل به. فالمتلقي الراهن لا يتلقى الوحي مباشرة بل يتلقى وثيقة مدونة عنه هي المصحف يضاف إليها مصنفات روائية لأقوال النبي وأفعاله. ما يعني أننا

نتلقى وثائق مدونة عن تجربة الوحي والدعوة الدينية في زمان خاص، ولا يوجد أية وضعية تخاطب وتواصل مباشر بين تلك الوثائق والمتلقي المعاصر. وهذا على خلاف المتلقي الأول الذي كان في وضعية تواصل مباشر مع كلام الوحي التي كانت تستدعي بذاتها رد فعل من المخاطَب، بالرفض أو القبول أو الاستجابة، وتعقيباً أو رد فعل مضاد من المرسِل أو المتكلم كالاستنكار أو المدح أو التوضيح. وهو ما لا يمكن حصوله في أي زمن آخر.

القول بأن كل ما خاطب به النص الديني زمن صدوره هو موجه بشكل مباشر إلى كل الذين يتلقوه في الأزمنة اللاحقة، مع قطع النظر عن طريقة التلقي وكيفيته، أمر يحتاج إلى عناية زائدة على ما يستدل به من بعض النصوص الدينية الموحية بإطلاق الخطاب المباشر لكل الأزمنة. فالخطاب المباشر هو خطاب شفاهي ينحصر مجال المخاطبين فيه بمجال الخطاب نفسه ومداه الزمني الذي لا يتعدى دائرة الاشتغال التاريخية التي يتحرك فيها، حيث يمكن ضم الموجودين ضمن المدى الزمني للخطاب ودائرة اشتغاله التاريخية، رغم عدم حضورهم أثناء إطلاق وتبليغ الخطاب، على اعتبار أنهم مندرجون ضمن المخاطبين به ومندرجون ضمناً فيه لحضورهم ضمن مجاله ومداه. أما من هم خارج هذا المدى، فهم خارجون عن دائرة المخاطبين، ما يعني أن العلاقة بينهم وبين النص ستتخذ وضعية مختلفة بالكامل، ليس في الشكل فقط بل في طبيعة المعنى المفهوم من النص ووجهته.

فالتخاطب الشفاهي يبقى أسير ظرف التواصل الشفاهي الذي حصل، ولا يمكن مد وتوسيع الخطاب إلى من هم خارج مدى هذا الخطاب إلا بعناية كلام زائدة من الخطاب نفسه، يوجه فيها خطابه إلى الغائبين وغير المُشاهَدين أو "المعدومين" الذين لم يوجدوا بعد وينص على شمولهم بخطابه، وهذا ما لم يثبت تحققه في النص الديني. إذ إن غاية ما يستدل على ذلك هو القول بأن "كلام الله لكل زمان ومكان" أو أن "حلال محمد وحرامه إلى يوم القيامة"، وهذا لا يستلزم القول بشمول الخطاب الديني المباشر بصيغته الشفاهية لكل الأزمنة، أو أن ما حُرِّم أو حُلِّل في العصر الأول هو عين ما قد يحلل أو يحرم في العصور الأخرى، إذ إن الحرام أو الحلال من تبعات الخطاب الذي تتحدد معالمه بعملية التلقي الحاصلة للنص ويتعرض للتغيير مع تغير عناصر التلقي. فالثابت هو قدرة النص على إثارة اهتمام المتلقين

وعلى إقامة حالة اتصال حميمة أو مثيرة للجدل مع الأجيال المتعاقبة. من دون أن يستدعي ذلك القول بوجود منظومة تشريع ثابتة ذات مضامين نهائية. فالخلاف هنا ليس مع الذين يقولون بصلاحية النص الديني في توفير المعنى والدلالة في كل الأزمنة، بل مع القائلين بثبات الخطاب المباشر الذي كان في سياقه ومنطق إنشائه وصياغته اللغوية موجهاً إلى مخاطبين مخصوصين ينتمون إلى أفق تاريخي محدد وفضاء وعي وفهم خاص، قد يتقاطع في بعض تفاصيله مع مفردات جزئية في واقعنا الراهن، لكنه بالتأكيد مغاير لأفقنا التاريخي ومنطلقات الوعي الراهن حول الذات والعالم والوجود.

كلامنا هذا لا يعني إبقاء النص الديني داخل حدوده التاريخية، بل يعني أن وضعية التواصل بين القارئ والنص الديني لم تعد تتخذ صفة المباشرية كما كانت في الزمن الأول، ولا بد من بناء سياق تواصلي مختلف بعد الوعي بمتغيرات التلقي بين الزمانين، وهي متغيرات تفرض علينا بناء نسق دلالي جديد وتوليد خطاب آخر نشعر أننا معنيون به ومخاطبون به. فالمتلقي المعاصر يتلقى النص بوصفه وثائق ومدونات ولا يتلقاه في وضعية تخاطب وتواصل فعلي ومباشر كما كان يحصل مع المتلقي الأول، حيث تنتفي الاستجابة الفورية وردة الفعل المتوقعتان في الخطاب والتواصل المباشرين. فهنالك فرق بين ما قيل لآخرين وما يقال لنا الآن، ولا يمكن اختراق أو تجاوز هذا الفارق لأنه يقوم على تباين الأفقين: أفق النص وأفق القارئ المعاصر. هذا التباين يمنع النص من توجيه خطاب مباشر إلى المتلقين المعاصرين لعدم وجود قناة اتصال ووضعية اتصال مباشرتين بين المتلقي المعاصر والنص. فيكون كل ما يفهم من ذلك الخطاب المباشر، جزءاً من عملية علمية وتصورية في بناء المشهد التأسيسي للدين في فترة تاريخية معينة وليس في تحديد أو تشخيص ما هو موجه إلينا. النص زمن التأسيس ينخرط في تخاطب مباشر يستدعي جدلاً وردود أفعال، وفي زماننا يعرض نفسه علينا باعتباره تجربة وحي مكتملة الفصول والأجزاء تلقي على عاتقنا مهمة التعقل والتدبر وأخذ العبرة.

التلقي المعاصر للنص يكون بتلقي كامل الوثائق التي دُوِّنَت عن تجربة الوحي تلك، سواء أكانت التي دَوَّنَت أقوال مصدر الوحي والشخص الوسيط فيها، أو السياقات التاريخية والقرائن الخارجية لصدور كلام الوحي. ما يعني أن التلقي

المعاصر للنص هو تلق لتجربة وحي حاصلة في زمن تاريخي خاص، ويكون العلم الكلي أو الجزئي بالخطاب المباشر للنص علماً بتجربة الوحي تلك ومنطقها واستراتيجيات التأثير والتغيير فيها. وهو علم يتعلق بشيء حصل في زمان خاص، واستيعاب لأقوال قيلت لأشخاص ينتمون إلى أفق ثقافي ومدى تاريخي خاصين، وإظهار لميزات تلك التجربة وسماتها. إلا أن هذا شيء وما نعتبر أننا مخاطبون به بشكل مباشر شيء آخر. فهنالك فارق بين ما قيل وما يمكن أن يقال لنا، كما أن الهوة التي لا يمكن ردمها أو تجاوزها بين المتلقي الأول والمتلقي المعاصر، تمنع تساوي المتلقين في الخطاب، أو اعتبارهما متساويين في رد الفعل المتوقع منهما لحظة تلقي النص، لأن كلا منهما وبكل بساطة يتلقى شيئاً مختلفاً عن الآخر. إذ رغم وحدة المادة المتلقاة عند المتلقيين، الأول والمعاصر، لجهة الكلمات والحروف والجمل، إلا أن المُتَلقَّى (النص) يعرض نفسه على كل منهما بطريقة وهيئة وشكل وتركيب وتقديم وتأخير مختلفة في كل مرة، كما أن وضعية التلقي التي بيَّنا كيف تغيرت كامل عناصرها ومقوماتها بين المتلقي الأول والمتلقي المعاصر، تفرض تغيراً في الخطاب وبالتالي تعديلا في الدلالة، التي لا ينحصر تحققها بالرسالة اللفظية بل بكامل عناصر التواصل القائمة بين النص والمتلقي. فالفارق بين المتلقي الأول والمتلقي المعاصر ليس اختلافاً في الدرجة والمستوى، بل هو فارق في الطبيعة، بحكم الاختلاف في فضاءات التفكير بين الزمانين، حيث يرتكز كل منهما على مرجعيات مختلفة ورهانات معنى مغايرة ونمط فهم خاص بكل منهما للذات والعالم والوجود. ما يستدعي حركة معنى وسياق دلالي وانطباعات نفسية متباينة بين واقعتي التلقي الأولى والمعاصرة. إنها انطباعات تتماثل وتتشابه في بعض أجزائها، إلا أنها تتباين في منطقها وطبيعتها وحركتها.

ولعل هذا ينسجم مع منطق القرآن نفسه في استدعاء الحدث التاريخي الذي كان سابقاً لزمن الوحي، حيث نجده يستدعي خطاب الأنبياء المباشر إلى أقوامهم من دون أي إيحاء بأن الذين يخاطبهم النبي محمد مشمولون في خطاب الأنبياء السابقين، بل هو استدعاء يعقبه استثمار وتوليد لخطاب مباشر آخر يتناغم مع إيقاع الخطاب الديني المعاصر لزمن الدعوة الأولى. فنجد القرآن مثلاً يستحضر جبروت فرعون وثمود وشدة بأسهما: "هل أتاك حديث الجنود فرعون وثمود" لتقرير حقيقة أن قوتهما لم تنفعهما

في كبت الدعوة الدينية، ثم يعود القرآن ليستثمر تلك الحقيقة في خطاب مباشر لمعارضي دعوة محمد بالقول: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ (١٧) فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ (١٨) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ (١٩) وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢٠) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ [البروج: 17-22]، في سياق إعطاء شاهد تاريخي ملموس التأكيد، مفاده عدم تكافؤ القوة بين بطش الكفار وإرادة الله وقدرته التي ستجعل الدعوة الدينية آخر المطاف هي الظاهرة والغالبة. ونجد أيضاً في قصة يوسف سرداً مماثلاً يعقبه إنشاء لخطاب جديد معاصر لمتلقي الوحي زمن النبي. فتبدأ القصة في القرآن بالقول: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (٣)﴾ (يوسف: 3)، ثم بعد سرد القصة يقيم الخطاب القرآني نقلة في الزمن، بالرجوع من زمن يوسف إلى الزمن المعاصر له، ليقوم بعملية تكثيف وتركيز لتجربة يوسف وتحويلها إلى خطاب مباشر ذي قوة دفع مؤثرة، ينسجم مع استراتيجية الدعوة الدينية في التغيير وإيجاد حيز وجودها الخاص، فتراه يؤسس من تجربة يوسف العبرة بأنه: "وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين"، ويوظف القصة للتأكيد على ضرورة تماسك وصلابة القائمين بالدعوة الدينية التي لا تعرف الاستسلام أو الارتباك: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف، 108)، ولإثارة العبرة من عدم جدوى معارضة الدعوات الدينية السابقة التي انتهت جميعها بالفشل والخسارة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٠٩)﴾ (يوسف: 109).

وقد أدرج القرآن أخبار الماضين من الانبياء وكل ما بَلَغُوه في سياق إقامة العبرة والدعوة إلى التفكير فيها، وليس في سياق نقل خطاب الأنبياء السابقين بصفته خطاباً مباشراً يلزم الناس في كل العصور والأزمنة. فنجد القرآن يستعين بحقائق ووقائع تاريخية لا يملك المتلقين رفضها أو تكذيبها، للانطلاق منها في تأسيس حقائق معاصرة لزمن الوحي وإنشاء خطاب مباشر للمتلقين يحمل قدرة التأثير وقوة الدفع للتغيير لغرض تعزيز مواقع المؤمنين وزعزعة مواقع المعارضين والمكذبين. ولهذا نجد القرآن يدرج أخبار الأنبياء السابقين ويعرض تجاربهم بصيغة الأمثال والقصص والحديث، كما في الآية: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥)﴾

(إبراهيم: 25)، والآية: ﴿وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿٤٥﴾﴾ (إبراهيم: 45)، والآية: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ (حديث موسى) (طه: 99)، والآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا﴾ (مثل عيسى) ﴿لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: 62)، والآية: ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ (الأعراف: 176)، والآية: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (يوسف: 111).

استدعاء القرآن لتجربة الأنبياء السابقين على دعوة النبي محمد على هيئة قصة أو حديث أو أمثال، يجعل تلقي هذه التجارب خارجاً عن سياق التخاطب أو التواصل المباشر الذي يستدعي ردة فعل فورية أو يتوقع استجابة معينة، من سلوك خارجي أو ترتيب آثار خارجية أو باطنية. فالقصة أو الحديث أو الأمثال، تعرض نفسها على المتلقي من دون أن تتوقع منه أية استجابة أو تفرض عليه أية دلالة أو مغزى، إنها تسرد وقائع فعلية أو مفترضة أو حتى خيالية، وتترك للمتلقي استخلاص العبرة والمغزى والدلالة التي تعنيه وتناسبه. ولذلك نجد القرآن يقرن ذكر التاريخ وقصص الأولين بالدعوة إلى أخذ العبرة والتفكر والتدبر. ما يعني أن حقائق التاريخ ووثائقه لا يمكنها أبداً أن تقيم تواصلاً وتخاطباً مباشرين مع الذين يتلقونها في الأزمنة اللاحقة، أو تتوجه بنداءات مباشرة إليهم، بل هي تعرض نفسها بوصفها وقائع وحقائق، وتقيم اتصالاً في اتجاه واحد فقط فتقول له هذا ما حصل، ولا تتوقع منه استجابة أو رد فعل. إنها تضع نفسها بين يدي متلقيها وتترك له وجهة الدلالة والمعنى ومغزى الكلام وطبيعة الأثر الذي تحدثه في حياته.

ولعل أحد مآزق التفكير الفقهي هي الفصل بين الخطاب من جهة ووضعية التلقي وأفق المتلقين من جهة أخرى، واعتبار هذه الوضعية عوامل عرضية على دلالة النص ومنطق الخطاب اللذين تم حصرهما بلفظ النص وحده مع قطع النظر عمن يتلقاه وطريقة تلقيه. عدم الفصل هذا هو الذي أدى إلى توحيد الخطاب لكل الأزمنة، وإلى التطابق بين ما قيل في زمان خاص لجماعة محددة وما يمكن أن يقوله النص في زماننا لزماننا، ليستقر الوعي الديني على القول بجوهرية وثبات وذاتية الأحكام الدينية وفصلها عن أي اعتبار إنساني ووضع بشري وظرف تاريخي. ظلت المنظومة الفقهية قابعة في الأفق الخاص بزمن الصدور الأول للنص، مرتكزة على مصادرة التساوي بين المتلقين في كل الأزمنة وعرضية وضعية التلقي في دلالة الخطاب وحركة المعنى،

لتتمكن من تمديد صلاحية القول المباشر في زمن الصدور الأول إلى كل الأزمنة الأخرى.

نشير هنا، إلى أن مقاربة "المقاصد" التي أشار إليها الشاطبي، وعمل بعض المعاصرين على استدعائها، لحل معضلة الجمود عند مجموعة أحكام دينية جزئية تابعة لزمن خاص، هذه المقاربة، لا يمكنها القيام بمهمة الكشف عن راهنية النص، والعبور من الخطاب المباشر الأولي إلى الخطاب المباشر في الزمن الراهن. فالمقاصد أقرب إلى بناء كليات جامعة بين أجزاء ومتفرقات الخطاب الديني، وهي كليات تبقى تابعة للفضاء الثقافي والأفق التاريخي لتجربة الوحي وتجربة النبوة في زمن التأسيس. فالتعالي بجزئيات التجربة والكشف عن معاني التجربة الكلية وغاياتها الكبرى في ذلك الزمن، لا يكفي للقول براهنية هذه الغايات والمقاصد، ولا يكفي لنقلها من زمن إلى آخر، أو سلخها عن أفق مضى وإلصاقها أو فرضها على أفق آخر، لأنها تنتمي إلى فضاء تفكير ومسلمات إنسانية خاصة ونظم علائقية أخرى، تبقى مُعبِّرة عن روح تلك التجربة في ذلك الزمن وأفقها ومداها. فالفقه الجزئي والفقه المقاصدي ينتميان إلى مجال موحد ويتحركان على أرضية مشتركة وبأفق تاريخي خاص هو أفق زمن الصدور. فطالما أن الفقه الجزئي أو المقاصدي ينطلق من دلالات الخطاب المباشر للنص ويبقى فيه، من دون استحضار فاعليات أخرى، والتي أهمها أفق القارئ المعاصر، في بناء الخطاب الديني المعاصر، فإنه يبقى علماً وصفياً خاصاً بزمن صدور النص لا يحمل مؤونة العبور به إلى الزمن الراهن أو استنطاق النص لما يمكن أن يقوله لنا في زماننا. فلا توجد مقاصد في المطلق، بل معاني كلية ووجودية يستوحيها من النص أهل كل زمن تبعاً لأفق تفكيرهم وفضاءاتهم الثقافية، والتي تقبل التغير بتغير أطر التفكير ومرتكزات الوعي في كل عصر.

كذلك لا يمكن بالاستناد إلى الكشف عن الثوابت اللاتاريخية في النص الديني، بناء جسر عبور للنص من ماضيه التأسيسي إلى الزمن الراهن. فلعبة الثابت والمتحرك هي مسألة نسبية، تحددها مرجعيات متحركة ومتقلبة، ومنطلقة من ذهنية قروسطية بجوهرية الحقائق والأوضاع الإنسانية وتعاليها على التاريخ والوضع الاجتماعي والثقافي. فالدعوة إلى ثبات أطر ونظم العلاقات الإنسانية وسكونية العلاقة مع الله،

هي مسعى غير معلن في نمذجة زمن التأسيس الديني وتغليبه على كل الأزمنة اللاحقة بعد تهميش مستجداتها وتعطيل فاعليتها الخاصة.

كذلك فإن كلامنا هنا يختلف عن المسعى الكلامي، الذي هدفه بناء أسوار ومحاجّات عقلية حول النص ومداليله اللغوية وملازماته العقلية، لتصبح بمثابة حاجز منهجي ومانع معرفي في الوصول إلى مناطق أكثر اتصالاً بالله وتواصلية معه، تواصلية حضور لا تواصلية انمحاء، وتواصلية انوجاد في العالم لا تواصلية خروج وهروب منه، وتواصلية باحثة عن كلمة الله الناطقة التي لا تتجمد عند تعالي الله واحتجابه والمبالغة في رسم الفواصل المانعة من استكشافه والتكلم معه. لقد أصبحت علوم الكلام والمنظومات العقيدية بمثابة موانع وحواجز أمام أي جهد في بناء قناة ولغة اتصال جديدة مع الله، وأمام أي فعل اسكشافي لحضور الله في حياتنا المعاصرة.

كلامنا هذا لا يعني إقصاء النص الديني من مجال الوجود المعاصر. فالمطلوب هو العبور من توصيف وإدراك ملامح الخطاب الديني الذي كان موجهاً لأشخاص معينيين في زمان خاص إلى ما يمكن أن يقوله النص في زماننا، والاجتهاد في توقع ما يمكن أن يخاطبنا به الله من خلال النص. التحدي ليس في الرجوع إلى الزمن الماضي والمكوث فيه، فهذا خروج من تاريخ واصطناع لتاريخ آخر، بل في جعل النص يعبر من ماضويته إلى حاضرنا من خلال حفظ كلتا الفاعليتين: فاعلية النص في ماضويته وفاعلية الراهن في حضوره. علينا بعد انقطاع الوحي أن نُوَلِّد وحياً معاصراً من الوحي الذي نزل في زمن خاص، وأن نصوغ خطاباً مباشراً لنا من النص الذي نتلقاه باعتباره وثائق مدونة ومسجلة لتجربة نبوة ووحي حصلت في التاريخ.

فالنص الديني، القرآني على وجه الخصوص، لم يُلقِ حقائقه لنكررها بطريقة أو وتيرة واحدة كلما مررنا بها، بل يلقي إلينا حقائقه ويضعها في تصرفنا، لننتقل بهذه الحقائق، بعد أن يكون زماننا وراهننا قد ألقيا بثقلهما على حركة القراءة والفهم وطرحا فضاء من التوقعات والتساؤلات والهموم والتطلعات، إلى حركة معنى جديدة ومسار دلالي مختلف للنص وخطاب مباشر نتحسس مباشريته ونشعر من خلاله أن النص يتكلم إلينا ويحدثنا فعلاً. وهو كلام أو محادثة مختلفة هذه المرة عن المخاطبة الأولى في زمن الصدور، لأنه كلام حواري متقوم بذاتين أو أفقين: الأولى الذات

القارئة الممثلة لأفق الحاضر، والثانية النص الديني الذي يدعونا إلى الدخول في عالمه لكي نعبر به إلى عالمنا.

حضور النص في عالمنا يتحقق بالذهاب إليه والكشف عما قاله وتوصيف سمات خطابه الأولى، من دون المكوث فيه والتحصن داخل جدرانه، كما هو حال العقل التفسيري والاجتهادي، بل بإقامة حالة احتكاك ومواجهة وصدام وتفكيك وتركيب بين أفق النص وأفق الحاضر، حتى يمكن آخر الأمر بناء فهم معاصر للنص وتوليد خطاب مباشر من النص مُوجَّه لزماننا. إنه الذهاب إلى النص وماضيه والعودة به إلى الحاضر، والكشف عن حاضريته القابعة داخل ماضويته. إذ طالما أن النص الديني لم يكن موجهاً إلينا بشكل مباشر فلا يكفي الوقوف عند ما قاله وعبَّر عنه، فهذا من توابع الماضي. بل علينا، انطلاقا مما قاله لغيرنا، معرفة وتشخيص ما يمكن أن يقوله لنا وبناء الحوار المفترض بيننا وبينه لو جاءنا بنفسه وقرر أن يخوض معنا تجربة إتصال جديدة، ليكون الذي يقوله لنا ليس تكراراً لما قاله أو إعادة إنتاج لما عَناه بل هو خطاب آخر بِعَنْيٍ جديد.

القول بأن النص الديني يتكلم إلينا، أو أن لديه شيئاً ما يريد أن يقوله لنا، هو أمر أساسي في عملية القراءة المعاصرة، بل هو المحفز والدافع الأساسيان لقراءة النص وبناء التواصل معه. إلا أن الذي يقوله لنا ليس عين ما قاله مباشرة ولا يتطابق مع خطابه المباشر الذي وجهه إلى المتلقين الأوائل. فهذا ينتمي إلى زمان آخر ولا يمكن نقله إلى زماننا إلا بالاصطناع وسلطة الايديولوجيا والضغط الاجتماعي والإكراه السياسي، وليس بفعل الاستكشاف الذي تحققه عملية القراءة الراهنة. فالتلقي الراهن للنص لم يعد قائماً على التخاطب المباشر أو التواصل الحي، فهذا منحصر بزمن الصدور الأول، بل إن هنالك علاقة قائمة بين متلق أو قارئ جديد لم يتوقعه النص في خطابه المباشر ويتوقعه في تكويناته العميقة، ونص يوثق أحداث وتجربة وحي ونبوة حصلت في زمن تاريخي معين يشعر القارئ أنه غير مشمول في خطابه المباشر وخارج دائرة الاتصال التي بناها النص وأسسها. ما يعني طروء فجوة بين الطرفين، النص والمتلقي المعاصر، لا يمكن ردمها، وتحجب الاتصال والتفاعل المباشر بينهما، وتُغيِّب وضعية التخاطب المباشر وحالة الفعل ورد الفعل التي كانت قائمة زمن التواصل الأول. الأمر الذي يُعَرِّض النص للتلقي البارد أو اللامبالي من القارئ

المعاصر لو خلي ونفسه من دون أي ضغط ثقافي أو اجتماعي، ويجعل القارئ مربكاً أمام حشد من الحقائق والتعليمات لا يدري ماذا يصنع بها وماذا تعني له، لأنها بالأساس ليست موجهة إليه، وآتية إليه من بعيد.

هذه الفجوة ذات الآثار الخطيرة، لا يمكن تضييقها إلا بإضافة فاعلية جديدة إلى فاعلية النص، وهي فاعلية القارئ المثقل بهموم عصره والمتسلح بأدواته والمجسد لتحولاته وآفاقه. ليتم بذلك بناء واقعة حوارية بين النص والقارئ، حوار لا يقتصر على التلقي والإنصات من جانبنا، بل على مساءلة ونقاش واعتراض حيناً وتسليم حيناً آخر من قبل القارئ. فلا نتوقع من النص أن يحضر بنفسه أو يقول لنا وحده ما يريد، فهو آت من زمان بعيد ولا يمكنه التكلم أو النطق في الحاضر إلا باستنطاق واستثارة له من الحاضر، وباستحضاره من قبل القارئ المعاصر الذي يخوض معه مغامرة الكشف والاكتشاف والتخمين والافتراض والبناء والتفكيك وإعادة البناء، ففي الرواية "ذلكم القرآن فاستنطقوه". فلا يعود المعنى الجديد ثمرة كشف عما في طيات النص من دلالة، بل هو نتيجة ظهور من النص وإظهار من القارئ، وثمرة كشف وإبداع معاً، يحمي الكشفُ فيها النصَّ من تعسف القارئ، ويضمن الإبداعُ حضورَ القارئ ودوره في حركة المعنى الراهن. ولعل هذه هي الطريقة الوحيدة التي ترفع حالة الاغتراب والغربة بين النص الديني والقارئ المعاصر وتضمن وضعية تفاعل حي بين طرفي التلقي. هذه الوضعية تتحقق في داخلها عمليتان متزامنتان ومتحدتان في آن: عملية كشف النص عن معنى راهن، وعملية اكتشاف الذات القارئة لذاتها وتحقيق أبعاد جديدة من وجودها.

كون النبي آخر النبيين لا يستلزم القول بثبات المعاني والحقائق الإنسانية التي قابلها الإسلام بأحكام وحقائق ثابتة. وهي ملازمة لجأ إليها العقل الديني للخروج من أزمة المفارقة بين نهاية الوحي واستمرار التاريخ الذي يستدعي تغيراً في المعاني والأوضاع والنظرة إلى الحقائق. فأقام ملازمة بين نهاية الوحي ونهاية التاريخ بوصول البشرية أثناء الوحي إلى حالة الإشباع والنضج الإنساني الذي يجعل حقائقها ونظم علاقاتها ثابتة لا تتغير إلا في مشخصاتها ومصاديقها الخارجية وليس في طبيعتها وتكوينها. كل ذلك لتسويغ القول بسرمدية المعاني والأحكام الدينية التي جاءت لتسيِّر واقعاً بشرياً ذا أطر فكر ونظم علاقات ثابتة.

السعي لإيجاد حيوية حوارية مع النص الديني في الزمن الراهن وبناء خطاب ديني مباشر لزماننا، لا ينفك عن تصور الذات الإلهية التي تحاورنا وتوجه خطاباً مباشراً لنا. فتصور الخطاب لا ينفك بحال عن المرسِل صاحب الخطاب، الذي يرمز النص الديني إلى أشكال حضوره في التاريخ وينقل لنا مواقفه وتقويمه لأحداث التاريخ، وينقل لنا عباراته وأقواله داخل سياق تاريخي خاص. فالكشف عن الخطاب المباشر الذي نبنيه من النص والوثائق الدينية، هو أيضاً كشف عن الذات الإلهية المتكلمة التي يمكن أن تخاطبنا وتحاورنا وتوحي إلينا وتتحدث إلينا ونتحدث إليها. وهو كشف يبقى وسيبقى في دائرة التخمين والتقدير والتوقع لا في دائرة الجزم واليقين والتملك والحيازة. فالعلاقة مع الله كانت وستبقى بين حدي الغموض والوضوح، الظهور والخفاء، اليقين والشك، الظهور والاحتجاب. وهي الحدود الضرورية التي تبقي الله أكبر من أن تشمله معرفة ويحيط به تصور، وتجعله دائما محلاً للمفاجأة والانبهار. فما فهمنا أنه مراد لله، ليس كل ما يريده، بل هنالك فائض معنى يفيض به النص، لكن الكشف عن قول الله لنا، لا يكون هذه المرة بانتظار قدومه إلينا، بل علينا أن نذهب إليه ونكتشفه بعد رحلة بحث شاقة داخل المدونات التي وثقت حضوره التاريخي في هذا العالم.

بذلك نحن لا نتعرف إلى خطاب ديني موجه إلينا فقط، بل نتعرف إلى ذات متكلمة تخاطبنا ونتحسس حضورها في ثنايا الخطاب والمعنى، ونعيشها ونشعر أنها تعرف ما بداخلنا. فلا نستدعي بذلك تعليمات بل نستحضر ذاتاً تخاطبنا، وذاتاً حية متكلمة نتحاور معها ونُشرِكُها في مشاكلنا وهمومنا. فلا تعود معرفتنا وعلاقتنا بالذات الإلهية تدور في فلك الأوصاف المطلقة والمتعالية لله، التي لا يزيد تصورنا لها إلا تعميقاً للفاصلة والبعد بيننا وبين الله، بل تتحرك معرفتنا بالله داخل وضعية تواصلية وحوارية بين ذات إلهية متكلمة وذوات حاضرة باحثة عن معنى لوجودها وواقعها. ما يجعل الذات الإلهية ذاتاً قريبة يمكن الوصول إليها والتحاور معها. فيكون علمها بكل شيء وقدرتها على كل شيء، لا أدلة قوة وتعال واحتجاب وضرورات خضوع وانسحاق أمامها وإقرار بالرقية والعبودية لها، بل أدلة حضور فاعل لها في كل الأزمنة، وإمكانية اتصال بها ومخاطبتها ومحاورتها والتكلم معها، وقدرتها على

الاستجابة لنا وتلبيتنا في مجرى سعينا لتحقيق إمكاناتنا، كما في الآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (البقرة: 186).

بناء واقع حواري مباشر، نستشعر من خلاله حضور الذات الإلهية في حياتنا ووجودنا، لا يتحقق كما ذكرنا، بالاقتصار على استجلاء المعنى اللغوي للنص، أو التعويل حصراً على النشاط العقلي الذي يبحث في الملازمات العقلية للمعنى اللغوي ويجهد في بناء الكليات المنطقية الجامعة بين معاني النص المتفرقة، بل يتحقق، بعد المرور بمراحل الظهور اللغوي والنشاط العقلي، بتحريك حساسيات إنسانية إضافية تؤمن لنا العبور إلى مجال دلالي جديد وفضاء معان جديدة، لا تقوم بربط القضايا بعضها ببعض ربطا منطقياً، بل بتحسس النصوص واستشعار حضور الذات المتكلمة فيها.

وكما أن الوحي إلى النبي محمد قد مر بمرحلتي الإنزال والتنزيل، حيث كان الإنزال، الذي سبق الوحي التفصيلي والمتقطع، دفعياً، وألقي إلى محمد مرة واحدة وتلقاه النبي كتلة واحدة لا تمايزات في داخلها أو فوارق. وهو خلاف الذي تَنَزَّلَ لاحقاً على محمد وبالتدريج، وهو نفسه في الوقت عينه، لجهة أنه جامع لجميع حقائقه ومولِّدٌ لجميع تفاصيله. فإن مهمة القارئ هي مهمة معاكسة، وهي العبور من التنزيل إلى النزول، من التفصيل إلى الإحكام الكامن فيها، من الأجزاء إلى الروح الجامعة لها والقادرة على توليد تفاصيل أخرى وأجزاء أخرى في أزمنة أخرى.

فوراء التدريج هنالك دفع وفورية متحققان، ولا يمكن الكشف عنهما باللوازم العقلية أو التركيب المنطقي، أو آليات العقل الفقهي الذي ينحصر نشاطه داخل دائرة المعنى اللغوي للفظ وفي حدود اللوازم العقلية للمعنى. كما لا يمكن للاستقراء المنطقي أن يكشف عنها، لأن الاستقراء عبارة عن استخلاص كليات جامعة بين الجزئيات وهي تبقى متولدة من الجزئيات وتكون في سعتها وطبيعتها محكومة للجزئيات وتابعة لها. في حين أن الروح الموحدة للقرآن حاضرة في كل أجزائه من دون أن تكون مستهلكة بها، وهي قادرة على توليد أجزاء وتفاصيل أخرى وجديدة، يؤهلها العبور في الأزمنة المتعاقبة، لتخلق في كل زمن وعياً دينيا جديداً وأفقاً إيمانياً مختلفاً.

ولعل هذا ما يميز اللغة الدينية أصلاً، التي تستتبع أيضاً تميز المعرفة الدينية،

لجهة الاختلاف في تكوينها وطبيعتها ونمط وصولنا إليها واتصالنا بها عن النصوص الأخرى. الأمر الذي يفرض مقاربة مختلفة، لا تقف عند قواعد اللغة ونحوها رغم الحرص على البدء بها، ولا تجمد عند العقل النظري رغم ضرورة استنفاد الوسع في استحضار لوازم المعاني والكليات الممسكة بها، بل تخطو خطوة إلى الأمام، تمكنها من العبور من الذي قيل إلى ما يمكن أن يقال، عبر تحسس تلك الروح وتلك الوحدة اللتين أنزلتا على محمد قبل أن تتنزل عليه آيات القرآن مفرقة، والتي مكنته من فهم معاني جميع الآيات ودلالاتها وأهلتاه لتفسيرها وتوضيح مغازيها. ما يعني أن الوصول إلى حقائق القرآن لا يكون إلا برؤية تلك الوحدة القابعة داخل كل جزء من أجزائه والروح المولدة لها. وهي رؤية ذات وجهة معاكسة لما حصل مع النبي، الذي تلقى روح الكتاب قبل أن يتلقى أجزاءه، في حين أن الوصول المعاصر إلى روح الكتاب يكون بالبدء بالجزء وصولاً إلى الروح الجامعة والموحدة له.

المسعى في بناء الوحدة في القرآن، يختلف عن مسعى الكشف عن كليات القرآن أو مقاصده، فهذه كلها تابعة لطبيعة الخطاب المباشر، بل هو مسعى للبحث عن وحدة من نوع آخر، تستلزم بذاتها جهداً ينسجم معها وتتطلب تحريكاً لحساسيات أخرى تدرك هذه الروح وتتلمسها مرة واحدة وبانكشاف دفعي تراها في لحظة انبثاق معينة، فالوصول إلى هذه الروح أو الوحدة يحتاج إلى طاقة إدراك من نوع آخر، تمكن القارئ من التقدم خطوة إضافية، بعد أن تقدم اللغة كل ما عندها وبعد أن يستنفد العقل مهامه ويعرض أمامنا كل الوقائع الممكنة، لتبدأ فاعلية أخرى من نوع آخر قادرة على الوصول إلى تلك الوحدة. إنها فاعلية تتحسس الحقائق لا تتصورها فقط. إنها رؤية من نوع آخر تتحسسها ملكات أخرى غير العقل النظري، من دون أن تغيب ملكات الوعي والإدراك الأخرى. فنحن لا نتكلم عن غلبة أو سيادة ملكة على باقي الملكات، بل نتكلم عن حضور جميع الفاعليات والحساسيات والملكات، عن فاعلية إنسانية في أقصى حضورها. لذلك فكما هي فاعلية وعمق ووعي وفهم للنص، هي أيضاً عمق حضور ونشاط للفاعلية الإنسانية.

تصبح قراءة النص الديني في ذروة مراحلها، عبارة عن تجربة مباشرة، لا تتوقف عند التَّعميمات ورصف الوقائع، بل تنتقل من فكرة اللّه إلى اللّه المتكلم، ومن المطلق الصَّوري إلى المطلق العيني الحي، أي الانتقال من حالة الإعتقاد الجامدة

بالله إلى التواصل والتحاور معه، وربما، وبحكم الإحساس بشدة قربه إلينا وحضوره الحي فينا وبيننا، إلى الجدال معه لنفهم أكثر. فطريق القراءة الجزئية جعلت القراءة تدور حول حقيقة القرآن من خارجها من دون أن تصل إليها أو حتى أن تقترب منها، في حين أن طريق الرؤية التي تُقبل على حقائق القرآن بحساسية إدراك إضافية، ذات ملامح روحية وجمالية، مفعمة بالتَّعاطف والمشاركة، تتمكن بها من تمزيق حجب التَّصورات والمضي مباشرة إلى باطن هذه الحقائق، لتصل إلى الرُّؤية البسيطة التي تكمن وراء التَّصورات فتقف على الاتجاه الأصلي الذي نبعت منه، وتنفذ إلى باطن القرآن لكي تترقبه من الدَّاخل. تتحول القراءة في هذه المرحلة إلى رؤية تتقدَّم دفعة واحدة نحو إدراك الحقائق بعد أن تكون قد استنفدت جهدها النظري في الاستقراء أو الاستنباط أو القياس. وهي عملية توقف العقل التفسيري عند عتبتها ولم يجرؤ أو حتى يبالي بالخوض فيها، رغم دعوات القرآن الملحة للدخول في عالمها والمغامرة في استكشافها.

المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1961.

ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، دار الفكر، بيروت، 1978.

ابن الجوزي أبو الفرج، **الوفا في تعريف فضائل المصطفى**، دار المعرفة، بيروت، 1995.

ابن العجمي سبط ، **التوضيح**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1988.

ابن العربي أبو بكر محمد، **أصول الفقه**، دار الجيل، بيروت، 2003.

ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

ابن النديم البغدادي، **الفهرست**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

ابن تيمية، **دقائق التفسير**، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1404 هـ.

ابن تيمية، **رسائل ومسائل بن تيمية**، دار الفكر، بيروت، 1986.

ابن تيمية، **مجموع فتاوى بن تيمية**، دار عالم الكتب، بيروت، 1997.

ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، دار الفكر، بيروت، 1995.

ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت، 1993.

ابن حجر الهيثمي، **الفتاوى الحديثية**، دار الفكر، بيروت، 1985 .

ابن حجر الهيثمي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، 1983 .

ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

ابن حزم، **الأحكام في أصول الإحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 .

ابن حزم، **الإحكام في أصول القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار الكتب العلمية.
ابن خلدون، **المقدمة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2003.
ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
ابن سينا، **كتاب رسائل بن سينا**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 .
ابن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف .
ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس، 1997.
ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398 هـ.
ابن عبد البر القرطبي، **جامع بيان العلم**، دار الفكر، بيروت، 2000.
ابن عربي، **الفتوحات المكية**، صادر، بيروت.
ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415 هـ.
ابن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1972.
ابن قدامة، **روضة الناظر**، دار الكتب العلمية، بيروت.
ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1998.
ابن كثير، **تفسير بن كثير**، دار المعرفة، بيروت، 1992.
ابن منظور، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم، 1405 هـ.
ابن هشام الحميري، **السيرة النبوية**، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، 1963 .
ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، جامعة بغداد، بغداد.
أبو حنيفة، **مسند الإمام أبي حنيفة**، دار الكتب العلمية، بيروت.
أبو رية محمود، **أضواء على السنة المحمدية**، نشر البطحاء، طبعة خامسة، مصر، 1385هـ.
أبو زهرة الشيخ، **الحديث والمحدثون**، بيروت، 1984.
أبو زهرة، ، **الإمام الشافعي**، القاهرة، الطبعة الثانية.
أبو زيد نصر حامد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.

أبو زيد نصر حاد أبو زيد، **مفهوم النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
أبو زيد نصر حامد، **فلسفة التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.
الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 هـ .
أدونيس، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، دار الآداب، بيروت.
أديب عادل، **الفلسفة والمسألة الدينية**، دار نلسون، توزيع دار الفرات، بيروت، 2008.
الأردبيلي، **زبدة البيان**، المكتبة الرضوية، طهران.
أركون محمد، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998.
أركون محمد القرآن: **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، دار الطليعة، بيروت، 1997.
أركون محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
أركون محمد، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.
أركون محمد، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1998.
أرمسترونغ كارين، **تاريخ الأسطورة**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، 2008.
الأصفهاني الراغب، **مفردات غريب القرآن**، دار القلم، بيروت،(نسخة ثانية: دفتر نشر الكتاب، قم، 1404 هـ).
الأصفهاني محمد علي، **مناهج التفسير واتجاهاته**، تعريب قاسم البيضاني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.
الألوسي البغدادي، **تفسير الألوسي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
الآمدي سيف الدين، **الأحكام في أصول الإحكام**، دار الفكر، بيروت، 1996.
أمين أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت.
الأندلسي أبو حيان، **تفسير البحر المحيط**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

الأنصاري محمد علي، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415 هـ .

الأنصاري مرتضى، **المكاسب**، مطبعة باقري، قم، 1415 هـ .

الأنصاري مرتضى، **فرائد الأصول مجمع الفكر الإسلامي**، قم، 1419 هـ .

أوكان عمر، **اللغة والخطاب**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001

أونج والتر، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 182.

إيكو أمبرتو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

إيكو أمبرتو، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد التركي، 1986.

بحر العلوم محمد صادق، **الفوائد الرجالية**، مكتبة الصادق، طهران، 1363 هـ .

البحراني المحقق، **الحدائق الناضرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

البخاري، **صحيح البخاري**، دار الفكر ، بيروت، 1981.

بدوي عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، 1996.

البزدوي، **أصول فخر الإسلام على هامش كشف الأسرار**، دار الفكر بيروت، 1991.

بركة فاطمة الطبال: **النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1993.

بسام الجمل، **أسباب النزول**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

البصري أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، دار الفكر، بيروت، 1983 .

البغدادي الخطيب، **تاريخ بغداد**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931.

البغدادي الخطيب، **تقييد العلم** ، دار الكتب العلمية، بيروت.

البلاذري، **أنساب الأشراف**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1974.

بلاشير رجيس، **القرآن**، تعريب رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974،

بن أمير حاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997

البهسودي، **تقريرات الخوئي**، مكتبة الداوري قم، 1417 هـ .

بو حسن أحمد، **نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الدار البيضاء، 1993.

بورديو بيير ، **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بن علي، دار توبقال للنشر، المغرب، 1986.

بومزبر الطاهر، **التواصل اللساني والشعرية**، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007.

البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، دار الفكر، بيروت،

الترمذي، **سنن الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.

التفتازاني سعد الدين، **شرح التلويح على التوضيح**، دار الكتب العلمية، بيروت.

التلمساني محمد، **نفح الطيب**، دار الفكر، بيروت.

الجابري محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.

الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992.

الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

الجابري محمد عابد، **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

الجابري، **التفسير الواضح**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008 .

الجاحظ، **البيان والتبيين**، المكتبة العصرية، بيروت، 1999.

الجاحظ، **الحيوان**، مكتبة الهلال، بيروت، 1997.

جاسبر دايفيد، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية، بيروت، 2007.

جدعان فهمي، **المحنة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

الجرجاني عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995.

الجرجاني، **الحاشية على الكشاف**، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، مصر، 1966 .

الجصاص، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

الجطلاوي هادي، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، كلية الآداب بسوسة، 1998.

جعيط هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، دار الطليعة، بيروت، 2007.

جعيط هشام، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، دار الطليعة، بيروت، 2007 .

جلالي محمد، **تدوين السنة الشريفة**، مركز النشر، قم، 1418 هـ.

جولد تسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة محمد النجار، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1955.

الجوهري، **صحاح الجوهري**، دار العلم للملايين، بيروت، 1956.

الجويني أبي المعالي، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، القاهرة، 1950.

الجويني أبي المعالي، **لمع الأدلة**، الدر المصرية للتأليف، 1965

حاج بن أمير ، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، دار الكتب العلمية، بيروت،

حاجي خليفة، **كشف الظنون**، دار الفكر، بيروت، 1985.

حب الله حيدر ، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، الإنتشار العربي، 2006.

الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مؤسسة آل البيت، قم، 1414 هـ.

حرفوش أشرف، **فلسفة الكلام عند الإمام الجويني**، دار الحكمة، دمشق، 1994.

حسن بن الشهيد الثاني، **المعالم**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

الحكيم محمد باقر، **علوم القرآن**، مؤسسة الهادي، بقم، 1417 هـ.

الحكيم محسن، **حقائق الأصول**، مكتبة بصيرتي، قم، 1408 هـ.

الحكيم محمد باقر، **تفسير سورة الحمد**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1420 هـ.

الحكيم محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، بيروت، 1979.

الحكيم محمد تقي، **السنة في الشريعة الإسلامية**، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، بيروت، 1979.

الحكيم محمد سعيد، **المحكم في أصول الفقه**، مؤسسة المنار، النجف، 1994.

حلاق وائل، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، المدار الإسلامي، بيروت، 2005 .

الحلي مسلم، **القرآن والعقيدة**، مصادر عقائد الشيعة الإمامية، تحقيق فارس حسون، 1401.

الحميري عبد الواصع، **الخطاب والنص: المفهوم-العلاقة-السلطة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

الحميري، **الحور العين**، دار آزال للطباعة والنشر، بيروت.

خمري حسين ، **نظرية النص**، الدار العربية للعلوم بيروت، 2007.

الخميني روح الله الموسوي، **الرسائل**، مؤسسة إسماعيليان، طهران، 1385 .

الخوئي أبو القاسم، **أجود التقريرات**، منشورات مصطفوي، قم، 1368 هـ.

الخوئي أبو القاسم، **الاجتهاد والتقليد**، دار أنصاريان، قم، 1410 هـ.

الخوئي أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، 1965.

الخوئي، **مصباح الأصول**، تقريرات البهسودي، المطبعة العلمية، قم، 1417 هـ.

خوري عادل، عون مشير، **الأصول اللاهوتية**، المكتبة البولسية، جونية، 2001.

الدمشقي عادر لحنبلي، **تفسير اللباب في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.**

دوبوا ميشال، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008

دوران جيلبير، **الخيال الرمزي**، ترجمة علي المصري، مجد، بيروت، 1991.

دولوز جيل، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987،

الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، دار الفكر، بيروت، 1997.

ذويب حمادي، **السنة بين الأصول والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت، 1983.

الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412 هـ.

الراضوي نائلة، **تاريخية التفسير القرآني**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

الرضي الشريف، **نهج البلاغة**، دار الذخائر، قم، 1412 هـ.

روحاني محمد حسين، **منتقى الأصول**، مؤسسة الهادي، قم، 1416 هـ.

ريكور بول ، **نظرية التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003

ريكور بول، **الوجود الزمان السرد**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.

ريكور بول، **صراعات التأويل**، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005.

الزبيدي، **تاج العروس**، دار الفكر، بيروت، 1994.

الزرقاني محمد، **مناهل العرفان في تفسير القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الزركشي بدر الدين، **البحر المحيط**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الزركشي بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، دار المعرفة للطباعة، بيروت، 1977.
زرندي مير، **بحوث في علوم القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1420 هـ.
الزمخشري، **تفسير الكشاف**، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1966.
سارتر جان بول، **ما الأدب؟** ترجمة محمد غنيمي، دار النهضة مصر، القاهرة.
سامبسون جيفري ، **المدارس اللغوية**، ترجمة أحمد الكراعين، مجد، بيروت، 1993.
سبحاني جعفر ، **تقريرات بحث الخميني**، إنتشارات دار الفكر، قم.
سبحاني جعفر، **العقيدة الإسلامية**، مؤسسة الصادق، قم، 1998.
سبحاني جعفر، **محاضرات في الإلهيات**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1998 .
ستايس والتر، **الفسلفة والتصوف**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
السجستاني أبو بكر، **المصاحف**، طبعة أولى، مصر، 1937.
السرخسي شمس الدين، **أصول السرخسي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993 .
السعفي وحيد، **العجيب الغريب في كتب تفسير القرآن**، تبر الزمان، تونس، 2001.
سوسير فريدناند، **محاضرات في اللسانيات العامة**، ترجمة صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985.
سيرل جون، **العقل واللغة والمجتمع**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.
السيوطي جلال الدين، **الدر المنثور**، دار الفكر، بيروت.
السيوطي جلال الدين، **تنوير الحوالك**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
السيوطي جلال الدين، **جامع المسانيد والمراسيل**، دار الفكر، بيروت، 1995 .
السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، **سبب وضع علوم العربية**، دار الهجرة، دمشق، 1988.
السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1996.
الشاطبي، **الموافقات**، دار المعرفة، بيروت، 1975.
الشافعي، **الرسالة**، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1979.
الشافعي، **كتاب الأم**، دار الشعب، القاهرة، 1968.
شرفي عبد الكريم، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، الدار العربية للعلوم، 2007.

الشرفي عبد المجيد، **لبنات**، دار الجنوب، تونس، 1994.
الشنقيطي محمد أمين، **أضواء البيان**، دار الفكر، بيروت، 1995.
الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، 1986.
الشوشتري محمد جعفر، **منتهي الدراية في شرح الكفاية**، مؤسسة دار الكتاب، النجف، 1415هـ.
الشوكاني محمد بن علي، **تفسير الشوكاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
الشوكاني محمد بن علي، **نيل الأوطار**، دار الفكر، بيروت، 1994.
الشوكاني محمد علي، **إرشاد الفحول إلى علم الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.
الشيرازي ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير القرآن**، مجموعة مصادر التفسير عند الشيعة، قم.
الصالح صبحي، **بحوث في تاريخ القرآن وعلومه**، دار العلم للملايين، بيروت، 1988.
الصدر محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986.
الصدر محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، دار التعارف، بيروت، 1982.
الصدوق محمد، **معاني الأخبار**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1379 هـ.
الصدوق، **الأمالي**، مركز الطابعة والنشر، قم، 1417 هـ.
الصدوق، **التوحيد**، منشورات جماعة المدرسين، قم.
الصغير عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، مجد، بيروت، 1994.
صلاح الدين المنجد، **المنتقى من أقوال المسشرقين**، القاهرة، 1955.
صليبا جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1981.
ضاهر عادل، **الفلسفة والمسألة الدينية**، دار نلسن، توزيع دار الفرات، بيروت، 2008.
الطباطبائي محمد حسين، **القرآن في الإسلام**، مجموعة مصادر التفسير عند الشيعة، قم.
الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين، قم .

الطبرسي،**الاحتجاج**، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف، 1966.

الطبرسي، **تفسير جوامع الجامع**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418 هـ.

الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،بيروت، 1995.

الطبري بن جرير، **جامع البيان**، دار المعرفة، بيروت، 1990.

الطبري، **تاريخ الطبري**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

طليمات عبد العزيز طليمات، **فعل القراءة، بناء المعنى وبناء الذات**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24، الدار البيضاء، سنة 1993.

الطوسي محمد ، **المبسوط**، المطبعة الحيدرية، طهران، 1387 هـ.

الطوسي محمد، **التبيان في تفسير القرآن**، دار إحياء التراث العربي، 1409 هـ.

الطوسي محمد، **الأمالي**، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، 1414 هـ.

الطوسي نصير الدين، **الفصول في الأصول**، دار الكتب العلمية، 1995.

الطوسي، **عدة الأصول**، ستارة، قم، 1417 هـ.

العاملي، **الانتصار**، دار السيرة، بيروت، 2000.

عبد الجبار القاضي، المغني، **باب التوحيد والعدل**، وزارة الثقافة والإرشاد، مصر، 1965.

عبد الرحمن عبد الهادي، **سلطة النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993 .

عجينة محمد، **موسوعة أساطير العرب**، دار الفارابي، بيروت، 1994.

العسكري أبو هلال، **الفروق اللغوية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1412 هـ.

العك خالد عبد الرحمن، **أصول التفسير وقواعده**، دار النفائس، بيروت، 1994.

عون مشير باسيل، **الفسارة الفلسفية**، دار المشرق، بيروت، 2004.

العيادي عبد العزيز، **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة**، مجد، بيروت، 1994.

العياشي محمد بن مسعود، **تفسير العياشي**، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

عياض القاضي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

غادامر هانس جورج، **فلسفة التأويل**، الدار العربية للعلوم، ترجمة محمد شوقي الزين، 2006.

الغرناطي الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، تحقيق فريد جبر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة،
الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، 1383.
الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، بيروت، 1996.
غوسهاك جسبرت، **الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام**، المكتبة البولسية، جونية-لبنان، 1997
غولدتسيهر اغناتس، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ت. محمد موسى، منشورات الجمل، بيروت، 2009.
غيرو بيار، **علم الدلالة**، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت، 1986.
فابر ب. كريستيان ب. ، ترجمة طلال وهبة، **مدخل إلى الألسنية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.
الفارابي أبو نصر، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، المكتبة الشرقية، 1980.
فاضل سيداروس اليسوعي، **تكوين الأناجيل**، دار المشرق، بيروت، 1990.
فتح الله أحمد، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، مطابع المدوخل، الدمام، 1995.
الفتوحي محمد النجار، **شرح الكوكب المنير**، مكتبة العبيكان، مصر.
فرانك إيفرار، أريك تيه، رولان بارت: **مغامرة في مواجهة النص**، ترجمة وائل بركات، دار البنابيع، دمشق، 2000.
فرانك فيليب، **فلسفة العلم**، ترجمة علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.
الفراهيدي أحمد، **العين**، مؤسسة دار الهجرة، 1409 هـ
فريس إيمانويل موراليس برنارد، **قضايا أدبية عامة**، عالم المعرفة، عدد 300، الكويت، 2004.
فضل صلاح، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، علم المعرفة، 164، الكويت، 1992 .

فوزي إبراهيم، **تدوين السنة**، رياض الريس، بيروت، 2002.
الفياض محمد إسحاق، **المباحث الأصولية**، مطبعة شريعت، قم، الطبعة الأولى.
الفياض محمد إسحاق، **محاضرات الخوئي في أصول الفقه**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419 هـ.
القرافي شهاب الدين، **تنقيح الفصول في علم الأصول**.
القرطبي أبو عبد الله، **تفسير القرطبي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1957.
قطب سيد، **التصوير الفني في القرآن**، دار الشروق، بيروت.
القمي علي بن إبراهيم، **تفسير القمي**، منشورات مكتبة الهدى، النجف، 1404 هـ.
القمي محمد، **تسديد الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419هـ.
القنوجي، **أبجد العلوم**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
الكاشاني الفيض، **تفسير الصافي**، مؤسسة الهادي، قم، 1416 هـ.
كانط إيمانويل، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت.
الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت.
الكردي محمد علي، **تاريخ القرآن الكريم**، مطبعة الفتح، جدة، 1946.
الكركي المحقق، **جامع المقاصد**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1408 هـ.
الكشميري، **فيض الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، 2005 .
الكليني محمد، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363 هـ.
الكواز محمد كريم، **البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد**، الإنتشار العربي، بيروت، 2006.
الكوثر منذر، **فلسفة الفارابي**، دار الحكمة، لندن، 2002.
كوراني علي ، **تدوين القرآن**، دار القرآن الكريم، قم، 1418 هـ.
كون توماس، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة، 1986
لوسيف ألكسي، **فلسفة الاسطورة**، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، 2005.
ليشته جون، **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

مالك الإمام، **الموطأ**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998.
مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، مكتبة دار العروبة، مصر، 1961.
الماوردي، **تفسير النكت والعيون**.
المجلسي، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983.
المحلى الجلال، **شرح المحلى على جمع الجوامع**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1998.
المحمودي ضياء الدين، **الأصول الستة عشر**، دار الحديث للطباعة والنشر، 1323هـ.
مخلوف عبد الرؤوف، **الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن**، مكتبة الحياة، بيروت، 1978.
المرتضى الشريف، **الشافي في الإمامة**، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1410 هـ .
المرتضى الشريف، **الانتصار**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1415 هـ.
المرتضى الشريف، **رسائل المرتضى**، دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ.
المسعودي أبوالحسن، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار الكتب العلمية، بيروت.
المسعودي حمادي، **من الوحي إلى التدوين**، دار سحر للنشر، تونس، 2005
مسلم، **صحيح مسلم**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
المظفر محمد رضا، **أصول الفقه**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983 .
المفيد الشيخ، **التذكرة بأصول الفقه**، دار المفيد، بيروت، 1993.
المفيد الشيخ، **المسائل الصاغانية**، دار المفيد، بيروت، 1993.
المفيد الشيخ، **المقنعة**، مؤسسة النشر الأسلامي، قم، 1410 هـ.
المقريزي، **إمتاع الأسماع**، دار الكتب العلمية، بيرت، 1999.
الميانجي الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، دار الحديث، بيروت، 1998.
الميانجي الأحمدي، **مواقف الشيعة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم،. 1416 هـ.
الميلاني علي، **عدم تحريف القرآن**، مركز الأبحاث العقدية قم، 1421 هـ.
ناصف مصطفى، **اللغة والتفسير والتواصل**، سلسلة عالم المعرفة، رقم، 193، الكويت، 1995.
النووي محي الدين، **التبيان في آداب حملة القرآن**، دار بن حزم، بيروت، 1414 هـ.
النووي محي الدين، **المجموع**، دار الفكر، بيروت، 1996.
النيسابوري الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

النيسابوري نظام الدين، **غرائب القرآن**، القاهرة: مط الحلبي، 1962.
الهندي المتقي، **كنز العمال**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988.
هوليب روبرت، **نظرية التلقي**، ترجمة عز الدين اسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1994.
الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 .
والتر أونج، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، عدد 182، الكويت.
وحيد بن بوعزيز، **حدود التأويل**، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008.
ياروسلاف ستيتكيفيتش، **العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
يقطين سعيد، **تحليل الخطاب الروائي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989 .

الدوريات:
أبو ديب كمال، **الحداثة السلطة النص**، مجلة فصول، عدد 3، القاهرة.
بنجدو رشيد، **العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر**، مجلة عالم الفكر، مجلد 23، 1994.
بودون ر. وبوريكو ف.، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1986.
حمية خنجر، **مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن**، مجلة الكلمة الطيبة، بيروت،العدد الثامن.
حنفي حسن، **الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول**، مجلة مواقف اللبنانية، دار الساقي، 1990.
رولان بارت، **درس في السيميولوجيا**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993.
سروش عبد الكريم، **بسط التجربة النبوية**، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 33-34.
شبستري محمد مجتهد، **الكلام الوحياني**، قضايا إسلامية معاصرة، 2007، العدد 33-34.

غادامر هانس جورج، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ترجمة أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988.

غادامر، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988.

لينهارت جاك، مدخل إلى سوسيولوجيا القراءة، ترجمة أحمد المديني، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 13، 1981

مجلة الثقافة العالمية، التاريخ الطبيعي للذكريات، عدد 105، ص. 68

ناومن مانفريد، المؤلف. المرسل إليه. القارئ، ترجمة عبد القادر بوزيدة، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، عدد 2، 1993.

المراجع باللغة الأجنبية:

Anna Teresa, *Logos of Phenomenology,* Springer, Netherlands, 2006.

Branner S.E., Kellmer D. M., *Critical Theory and Society, Routland,* New-York, 1989.

Chapman R., *Henry Poulaill and Proletarian Literature, Amsterdam,* Atlanta, GA, 1992.

Dilthey, *Introduction to the Human Sciences,* Wayne State University, Detroit, 1988.

Donald McKim, *A Guide to contemporary Hermeneutics,* Eerdmans Puublishing Company, Michigan, 1986

Eagleton Terry, *Literary Theory,* Minesota Press, USA, 2008.

Egger, William, *How to Read the New Testament,* Hendrikus Publication,USA, 1996.

Escarpit, Robert, *l'écrit et la communication,* collection que sais-je? éd. Bouchene, Alger, 4ème édition, 1993.

Escarpit, Robert, *sociologie de la littérature,* collection que sais-je? éd. Dahleb, Alger, 8ème édition, 1992.

Evans Stephen, *Philosophy of Religion,* Intervarsity press, England, 1982.

Ferre Frederick, *Language, Logic, and God,* University of Chicago Press, Chicago, 1981.

Gabel John, *The Bible as Literature,* Oxford University Press, New York, 1996.

Gadamer H. G. *Philosophical Hermeneutics,* University of California, Berkley, 1977.

George Steiner, *Real Presence: Is There any Thing in What We Say?,* London.

Gerhard Ebeling, *Word of God and Hermeneutics,* Collins, London,

Goulemot J. M., *figures du lire, De la lecture comme production de sens,* in pratiques de lecture.

Graham Allen, *Intertextuality,* Routledge, Newyork, 2000.

Hargrove Barbara, *The Sociology of Religion,* Harlan Davidson, Illiois, 1989.

Heidegger Martin, *Basic Writings,* Harper and Row, New York, 1989.

Hick John, *An Interpretation of Religion,* Yale University Press, New Haven, 1989.

Hick John, *Philosophy of Religion,* Prentice Hall, New york, 1970. .

Hick, John, *The Fifth Dimension,* One World Press, Oxford, 1999.

Hirsh, E.D. JR, *Validity in Interpretation,* Yale University press, 1969.

Iser W., *The Reading Process: A Phenomenological Approach,* John Hopkins University

Iser W., *The Act of Reading.,* John Hopkins University, 1976

Jaus Hans Robert, *The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding,* From the Book of: Machor J., Goldstein P. , Routland, New York, 2001.

Jobling D., Pippin T., Schleifer R., *The Postmodern Bible Reader,* Blackwell, USA, 2001.

Johnson F.E. *Religeous Symbolism,* Harper and Raw, New York.

Kaufmann W., *Citique of Religion and Philosophy,* Anchor Books, Garden City NewYork, 1961.

Klemm David, *Hermeneutical Inquity,* Vol.1, Scholars Press, Chicago, 1986.

Krasjewski Bruce, *Travelling with Hermes,* The University of Massachusetts, USA, 1992.

Martin, R. C. ed. *In approaches to Islam in Religeous Studies,* University of Arizona Press, Tuscan.

Mary Rogers, *Towards a Phenomenological Sociology of Literature,* New York Press, Albany, 1991.

McKim D., *A Guide to Contemporary Hermeneutics, Eerdmans Pub.,* Grand Rapids MI., 1986.

O'Dea, Thomas F. and Janet, *The Sociology of Religion,* Prentice Hall, New Jersy, 1983.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy, Oxford University Press,* London, 1950

Palmer, Richard, *Hermeneutics, N.W. University Press, Evanston . 1969.*

Pegis A.C, *On the Truth of catholic Faith,* Doublelady and Company, New-York, 1955.

Penelhum T., *Religion and Rationality,* Random House, New York, 1971.

Reeves J., *Bible and the Quran, Essays in scriptual intertextuality,* Society of Biblical Literature, Netherlands, 2003.

Richard Sapir, *Culture Language and Personality,* University of California Press, Berkley, 1949.

Runzo J., *Global Philosophy of Religion,* OneWorld Pub., Oxford, 2001.

Rush Ormond, *An Appropriation of Hans Robert Jauss Reception,* Potificia University, Italy, 1996

Sartre Jean-Paul , *What is Literature,* Harvard College, USA, 1988

Schleiermacher Friedrich , *On Religion,* Harper Torchbooks, New York 1958,

Schleirmacher, P. E. *Outline of the 1814 lectures.* in New Literary History,

Shacht Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, 1950

Shephard David, *Bakhtin and Cultural Theoty,* Manchester Press, Manchester, 2001.

Smith Wilfred cantwell, *The Meaning and End of Religion,* Fortress Press, Minneapolis,1991.

Stark, R Rodney, "*How New Religions Succed:* A Theoretical Model", in The Future of New Religious Movements, Mercer University Press, 1987.

Stewart David, *Exploring Philosophy of Religion, Prentice Hall,* New Jersey, 2001.

Thiselton, Anthony, *The two Horizons*. Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1980

Tompkins Jane, *Reader Response Criticism,* John Hopkins Unversirty, 1980.

Umberto Eco, *The Limits of Interpretation,* Midland Book, USA, 1990

Volosinov V.N., *Marxicism and the Philosophy of Language,* Harvard University Cambridge, MA, 1986.

Wach Joachim, *Sociology of Religion,* University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Weber, Max, *Ancient Judaism,* The Free Press, New York, 1967.

Weber, *Sociology of Religion,* Bacon Press, Boston, 1883.

Weber, *The Theory of social Economic Organization,* The Free Press, New york, 1966.

Werner Jeanrond G., *Theological Hermeneutics, Development and significance,* London, MacMillan, 1991.

William James, *Variaties of Religeous Experience,* Harvard Univ. 1902.

المحتويات



ما توصلنا إليه يحرز تحررين: تحرراً للنص الديني من دلالات مقررة مسبقاً تفرض عليه ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله، وتحرراً للقارئ من إكراهات المعنى وإلزامات المداولة في تلقي النص الديني وفهمه، فلا يعود القارئ مرغماً على تلبس دور «المفسر النوعي»، الذي لا يعبأ بمتغيرات الأزمنة والأمكنة والتحولات الثقافية. هذا الأمر يكفل للقارئ أن يعيش عصره ويتلبس هواجسه وقلقه وهمومه ومخاطره وآفاقه، ويضمن له فاعلية حضور أثناء حدث القراءة والفهم والرؤية، ويتيح له الدخول إلى النص والسكن في داخله والتحرك في أرجائه بحرية من دون إملاءات مسبقة، ليتم بناء شروط جديدة للحوار والتواصل بين القارئ والنص، تتحداهما معاً وتستثيرهما في ابتكار أنساق دلالية قادرة على تدشين فضاءات معنى راهنة وغير مسبوقة.

د. وجيه قانصو، مواليد الريحان جنوب لبنان.

- دكتوراه في الفلسفة، من جامعة الروح القدس- الكسليك، لبنان.
- دكتوراه في هندسة الروبوت (Robotics) والتحكم الذكي، من جامعة واين ستايت Wayne State في ولاية ميشيغن في الولايات المتحدة الأميركية.
- أستاذ في ملاك الجامعة اللبنانية.
- محاضر (متعاقد) في الجامعة اليسوعية.

من مؤلفاته:

- *التعددية الدينية في فلسفة جون هيك.*
- *أئمة أهل البيت والسياسة.*
- *الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ.*
- *جدل الحرية والعدالة في الفكر الإسلامي المبكر.*


ISBN 978-9953-71-635-0